Proprietà letteraria riservata

Giacomo Bertonati

La dottrina kantiana della libertà

MMXII

INTRODUZIONE

Questa pubblicazione nasce come rielaborazione della tesi di Laurea in Filosofia, da me conseguita nell'anno accademico 2001-2 presso l'Università degli Studi di Pisa, sotto la preziosa guida del professor Adriano Fabris, allora docente di Ermeneutica filosofica, a cui rinnovo il più sentito ringraziamento per avermi introdotto agli studi relativi al problema generale dell'interpretazione dei testi filosofici ed alle questioni particolari di ermeneutica heideggeriana.
Grande è anche il mio debito nei confronti del compianto professor Silvestro Marcucci, le cui lezioni pisane sulla *Critica della ragion pura* sono state un esempio di alta professionalità e dignità nell'insegnamento della filosofia ed hanno contribuito ad infondere in me l'amore per il rigore del pensiero kantiano.

Lo scopo di questa ricerca è mostrare al lettore il ruolo che il problema della libertà assume in Kant, in quell'arco di tempo che va dalla pubblicazione della prima edizione della *Critica della ragion pura*, nel 1781, a quella della *Critica della ragion pratica*, nei primi del gennaio 1788.
Questa restrizione temporale è motivata dal tentativo di illustrare le controversie sorte in passato all'interno dei diversi schieramenti degli interpreti del pensiero

kantiano, a proposito della libertà e di tutto ciò che ad essa è direttamente collegato. Una delle questioni fondamentali, a cui tenterò di dare una risposta, è se si possa parlare di un'evoluzione, ovvero di un cambiamento nella concezione della libertà, tale da mettere in gioco la coerenza dell'intero pensiero del filosofo di Königsberg. È noto infatti che già all'epoca di Kant molti dei recensori delle sue opere avevano riscontrato una sorta di mutamento, non sufficientemente legittimato, in ciò che può essere definito lo statuto della libertà; ad esempio alcuni interpreti si erano posti il problema di giustificare il presunto passaggio dalla concezione semplicemente negativa della libertà che si ha nella *Critica della ragion pura* e nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, a quella determinazione positiva che costituisce uno dei risultati principali della *Critica della ragion pratica*; passaggio la cui legittimità deve essere esaminata alla luce dell'uso non conoscitivo delle categorie. All'interno del dibattito critico più recente, la maggior parte degli interpreti può invece essere suddivisa in due gruppi: da una parte c'è chi, come ad esempio Lewis White Beck, Herbert James Paton oppure Dieter Henrich, tenta di creare una sorta di riconciliazione dei testi kantiani, incentrata proprio sul problema della libertà; dall'altra troviamo quei critici che segnalano la presenza di alcune contraddizioni, rimaste insolute negli sviluppi delle riflessioni kantiane.

Tra i primi, alcuni, come lo stesso Beck[1], sostengono che le teorie espresse da Kant nella *Fondazione* siano in accordo con quelle della *Critica della ragion pratica*; in particolare, anticipando brevemente ciò che vedremo in seguito, quella sorta di circolo che si instaura nella *Fondazione*, tra legge morale e libertà, viene sufficientemente risolto da una vera e propria deduzione del principio supremo della moralità che si avrebbe nella seconda *Critica*; in questo senso, come del resto sostiene anche Paton[2] non si devono esagerare le differenze tra la *Fondazione* e la *Critica della ragion pratica*: il non poter parlare precisamente di una deduzione per quanto riguarda la libertà, non deve ritenersi un fallimento in sede etica, ma solo in sede teoretica; per Paton, la libertà pratica risulta così indipendente da quella trascendentale. Altri, come Henrich[3], sostengono che la teoria del "fatto della ragione" sia già presente nelle pagine della *Fondazione*, anche se Kant ha tuttavia tentato una

1 Cfr. Beck Lewis White, *A Commentary on Kant's Critique of Practical reason*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1960.

2 Cfr. Paton Herbert James, *The Categorical Imperative: a study in Kant's moral philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1948.

3 Cfr. Henrich Dieter, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen, 1960, pp. 77-115. Cfr. Inoltre, dello stesso, *Die Deduktion des Sittengesetzes*, in Schwan Alexander (a cura di), *Denken im Schatten des Nihilismus, Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburstag*, Darmstadt, 1975, pp. 55-112.

deduzione teoretica della libertà prima di giungere alla teoria del "fatto".

Tra quelli del secondo gruppo possiamo annoverare Karl Ameriks[4], secondo cui non si ha nessuna prova della realtà della libertà trascendentale in ciascun essere razionale e anche se di essa è possibile avere una deduzione, non si comprende sufficientemente come questa possa essere il fondamento della libertà pratica. Tutta la filosofia pratica kantiana risulta inoltre per Ameriks essere dogmatica e per di più egli ritiene che la *Critica della ragion pratica* sia in totale disaccordo con la *Fondazione della metafisica dei costumi*.

Altri interpreti si sono preoccupati soprattutto di indagare il rapporto tra il *Canone* e la *Dialettica* della ragion pura; anche qui i pareri sono discordanti: c'è chi sostiene, come Henry Allison[5], una compatibilità delle teorie del *Canone* con quelle della *Dialettica* (anche se poi per Allison si può parlare di un'evoluzione all'interno della filosofia pratica kantiana, tale per cui le teorie della prima *Critica* risultano inadeguate nei confronti di quelle

---

4 Cfr. Ameriks Karl, *Kant's Deduction of Freedom and Morality*, in "Journal of the History of Philosophy", 19, 1981, pp. 53-79.

5 Cfr. Allison Henry E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990; inoltre dello stesso, si veda *Idealism and Freedom: Essay on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996 e *Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason*, in "Kant-Studien", 73, 1982, pp. 271-290.

della seconda); altri ancora sostengono che il *Canone* sia in contrasto con la *Dialettica* e si appellano a una sorta di arcaicità del primo, che sarebbe una delle parti più antiche della prima *Critica*.

Alcuni studiosi invece, come Klaus Düsing[6] e prima il nostro Giancarlo Lunati[7], si sono preoccupati di mostrare il legame che sussiste tra la libertà e le riflessioni kantiane degli anni settanta a proposito della spontaneità dell'io puro e quello tra la libertà e l'attività della stessa ragione.

Lunati, ad esempio, afferma che fra «libertà e ragione vi è un rapporto strettissimo; non può la prima sussistere senza che la seconda non si svolga con la propria peculiare indipendenza dalla sensibilità; non può la seconda essere peculiarmente indipendente senza una intrinseca libertà»[8]; la ragione così risulta essere una «spontaneità il cui svolgersi è la stessa libertà»[9], o ancora, la libertà è «l'uso stesso della ragione, è la ragione in atto»[10].

---

6 Cfr. Düsing Klaus, *Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant*, in "Studi kantiani", 6, 1993, pp. 23-46.

7 Cfr. Lunati Giancarlo, *La problematica della libertà in Kant*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", vol. XXV, 1956, fasc. I-II, pp. 7-47.

8 Lunati Giancarlo, *La problematica della libertà in Kant*, cit., pp. 7-47, p. 20.

9 *Ivi*, p. 22.

10 *Ivi*, p. 23; cfr. anche *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 sgg. (Edizione dell'Accademia, d'ora in poi indicata con Ak.A.),

Sia Lunati che Düsing ritengono inoltre che già con l'attività dell'io puro è possibile pensarsi come liberi; per Düsing si può parlare, sempre sulla base delle *Reflexionen*, di uno stretto legame tra libertà e metafisica dell'io puro; anche se poi queste posizioni verranno da Kant stesso abbandonate nel periodo critico poiché, sempre secondo Düsing, si basano sulla teoria dell'intuizione dell'io come sostanza, che è la prima ad essere eliminata dalla filosofia critica. Secondo Lunati invece si ha, a questo proposito, uno spostamento dalla teoria dell'intuizione dell'io a una prova della spontaneità dell'io basata sull'autocoscienza del soggetto conoscente.

È stata cura invece di altri interpreti, tra i quali possiamo citare Franco Chiereghin[11], considerare gli sviluppi della problematica della libertà nel periodo successivo all'intervallo di tempo da me considerato; sviluppi che hanno come oggetto principale il rapporto tra la libertà e il concetto del male, come elaborato nella *Religione nei limiti della semplice ragione*, oltre al problema della libertà dell'immaginazione, con riferimento alla *Critica del Giudizio*.

Nel progresso della ricerca ho tentato di mostrare come spesso le presunte incoerenze attribuite a Kant non

---

Reflexionen (Ak.A., voll. XVI-XIX, d'ora in poi abbreviate con *R*), vol. XVIII, da reflex. 5619: «la causalità della ragione è libertà», oppure da reflex. 5613: «è l'uso della ragione la stessa libertà».

11 Cfr. Chiereghin Franco, *Il problema della libertà in Kant*, Verifiche, Trento, 1991.

sussistano all'interno del testo originale ma si trovino talvolta nell'interpretazione e soprattutto nella traduzione di alcuni termini tedeschi. Molti interpreti ad esempio non distinguono sempre tra i vari sensi della libertà, senza specificare cioè se stanno parlando della libertà trascendentale, cosmologica, della volontà o di quella dell'arbitrio; molti equivoci interpretativi inoltre potrebbero essere eliminati differenziando in modo opportuno già nella *Critica della ragion pura* la volontà (*Wille*) dall'arbitrio (*Willkür*). In altri critici ancora, ad esempio in Gideon Yaffe[12], manca la distinzione tra *Causalität* e *Ursache*.

Nel primo capitolo tenterò di esporre il significato della libertà all'interno della *Critica della ragion pura* e l'esposizione sarà articolata in due parti: da un lato verrà esaminata la libertà all'interno della *Dialettica* della ragion pura, mentre dall'altro esamineremo il ruolo che essa esercita all'interno del *Canone*. Tutto questo sarà inoltre considerato alla luce del materiale proveniente dalle lezioni kantiane di logica, in particolare dalla cosiddetta *Logica di Vienna* e da alcune *Reflexionen*.

Nel secondo capitolo affronterò il problema della libertà all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi*, cercando di esaminare le nuove argomentazioni che il testo introduce rispetto alle teorie espresse nella *Critica*

12 Cfr. Yaffe Gideon, *Freedom, Natural Necessity and the Cathegorical Imperative*, in "Kant-Studien", 86, 1995, pp. 446-458.

della ragion pura.
Il terzo capitolo, infine, sarà dedicato alla *Critica della ragion pratica* nel suo armonizzarsi o meno con le precedenti riflessioni kantiane, circa le molteplici questioni metafisiche collegate alla libertà, che si estendono, come vedremo, a tutto il sistema della conoscenza umana.

CAPITOLO I

LA LIBERTÀ NELLA "CRITICA DELLA RAGION PURA"

Seguire la libertà come filo-conduttore all'interno della *Critica della ragion pura* significa addentrarsi nell'esposizione di un concetto che subisce una sorta di evoluzione, che si attua nello spazio di tempo che intercorre tra la prima e la seconda edizione dell'opera più nota di Kant; un processo di costante e problematica rielaborazione che avrà termine nella *Critica della Ragion pratica*. Ma fino a che punto e secondo quale criterio è lecito parlare di evoluzione del concetto kantiano della libertà?

1.1. LA LIBERTÀ COME IDEA TRASCENDENTALE

«La libertà qui è trattata solo in quanto idea trascendentale»[13]

13 *Kritik der reinen Vernunft*, d'ora in poi indicata con *K.r.V.*, a cui seguirà una A o B, a seconda si tratti, rispettivamente, della prima edizione (1781) o della seconda edizione (1787), a cui verrà aggiunto (dopo il [;]) il numero della pagina della traduzione italiana a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu: Kant Immanuel, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari, 1996. *K.r.V.*, A 558, B 586; 360.

Nell'iniziare la nostra lettura dei testi kantiani, la prima considerazione da fare è quella di individuare le due direzioni fondamentali che essa deve intraprendere, seguendo l'impostazione che Kant stesso dà al problema della libertà: da un lato infatti questa viene esaminata nella *Dialettica trascendentale* e si parla quindi di libertà trascendentale, ovvero intesa in senso cosmologico, dall'altro il problema viene ripreso nel capitolo secondo della *Dottrina trascendentale del metodo* e cioè nel *Canone della ragion pura*, dove la libertà sarà qui intesa in senso pratico e si parlerà allora dell'arbitrio (*Willkür*).

Ma che cosa intende Kant con il termine libertà? Prima di trovare una risposta è innanzitutto necessario analizzare la domanda stessa, utilizzando alcune osservazioni tratte dalle lezioni di logica di Kant[14]. Se infatti la risposta che ci si aspetta è una definizione del concetto di libertà e se si ritiene che la mancanza di una tale definizione costituisca un problema per il nostro Autore, allora l'aspettativa non è del tutto legittima, in quanto sarebbe più corretto usare, in questo caso, il

14 Cfr. Kant Immanuel, *Logica di Vienna* (*Wiener Logik*, d'ora in poi indicata con *W.L.*, seguita dal numero della pagina indicante l'edizione, a cura di Gerhard Lehmann, del manoscritto delle lezioni di logica intitolato *Kant's Vorlesungen über Logik geschrieben von einer Gesellschaft Zuhörern*, nel volume XXIV della Ak.A., a cui seguirà dopo il [;] il numero della pagina della traduzione italiana, a cura di Bruno Bianco: Kant Immanuel, *Logica di Vienna*, Franco Angeli, Milano, 2000).

temine esposizione (*expositio*), piuttosto che definizione (*definitio*). La questione ha il suo fondamento nella distinzione tra il metodo filosofico e quello matematico: mentre in matematica è necessario iniziare dalle definizioni dei concetti, poichè la matematica procede per costruzione di concetti, in filosofia ciò non solo non è necessario, ma si rivela talvolta un errore, in quanto è sempre estremamente difficile raggiungere la completezza nelle note di un concetto dato; in filosofia si richiede piuttosto un tendere verso la definizione, che deve concludere l'opera, non costituirne l'inizio. Questo tendere verso la completezza richiesta dalla definizione viene espresso da Kant con il termine esposizione: «per esposizione (*expositio*) intendo la chiara (anche se non esauriente) rappresentazione di ciò che appartiene ad un concetto»[15]. L'esposizione di un concetto poi, può essere metafisica o trascendentale, a seconda che essa ci mostri in quale rapporto stia tale concetto, per quanto riguarda la sua origine, con la ragion pura; oppure se essa ci indichi in quale misura tale concetto possa essere un fondamento di possibili conoscenze sintetiche a priori.

La definizione, invece, è un concetto distinto e adeguato («definitio est conceptus distinctus completus praecisus»[16]); essa richiede quindi la completezza nell'analisi delle note di un concetto, la precisione, ovvero

15 *K.r.V.*, A 24, B 38; 55, 56.
16 *W.L.*, 913; 191, 192.

l'eliminazione delle note superflue e la distinzione, ovvero la chiarezza delle note.
Talvolta Kant usa al posto del termine esposizione quello di descrizione, intesa sempre come un approssimarsi alla definizione, soprattutto per quanto riguarda i concetti empirici di cui fa uso la fisica: «i concetti empirici non possono mai essere definiti»[17], oppure, «i concetti empirici sono passibili soltanto di descrizione»[18] e ancora, «la descrizione è l'esposizione di un concetto che non è precisa»[19].
Le definizioni quindi «non sono necessarie come si crede»[20], ma anzi talvolta iniziare con la definizione è un «procedimento alla rovescia»[21]; in questo Kant si differenzia dalla tradizione wolffiana, in particolare da quanto lo stesso Wolff dice nel celebre *Discursus praeliminaris*: «in philosophia non utendum est terminis nisi accurata definitione explanatis»[22].

Che cosa significa invece libertà trascendentale come idea? Fare riferimento alla libertà come idea

17 *W.L.*, 918; 200.
18 *W.L.*, 920; 204.
19 *R*, *Reflexion* 2956 (Ak.A., vol XVI, p. 586).
20 *W.L.*, 915; 195.
21 *W.L.*, 916; 197 (n. 790).
22 Wolff Christian, *Philosophia rationalis sive logica, metodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, Officina Rengeriana, Francofurti et Lipsiae, 1728, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, cap. IV, § 116.

significa esprimere in primo luogo l'impossibilità di dare del suo oggetto un'esibizione (*Darstellung*), ovvero di mostrarne l'intuizione corrispondente. Sappiamo infatti che ogni concetto è, per Kant, o empirico o puro e che puro non è soltanto quel concetto che ha la sua origine nell'intelletto puro, ma è tale anche ogni concetto il cui oggetto non possa essere dato in nessuna esperienza. In tal caso non si parla quindi propriamente di concetto dell'intelletto, ma piuttosto della ragione, come nel caso della libertà.

Precisando ulteriormente, Kant afferma che mentre qualsiasi concetto puro si chiama, in generale, *notio,* per *notio intellectualis* si deve intendere una *notio* il cui oggetto possa essere presentato nell'esperienza, mentre con l'espressione *notio rationalis* si deve intendere proprio l'idea, ovvero quella *notio* il cui oggetto non possa essere dato nell'esperienza. Questa caratteristica della libertà trascendentale è molto importante in quanto resterà immutata nelle opere successive, laddove la libertà trascendentale sarà il fondamento o la condizione di quella pratica.

Dopo questi chiarimenti, entriamo nel vivo delle argomentazioni kantiane. Affrontare il problema della libertà trascendentale significa trovarsi davanti a due questioni fondamentali della metafisica: il primo cominciamento del mondo e l'incondizionato, che si attuano nell'idea di una spontaneità assoluta (e cioè libertà) nell'iniziare una serie di fenomeni che è regolata

da necessità naturale.
A questo proposito si deve innanzitutto precisare, seguendo Kant, che il rapporto che sussiste tra una serie condizionata e la sua condizione deve essere inteso nel senso di rapporto tra eterogenei, ovvero dinamico. I concetti di eterogeneità e dinamicità sono un punto di riferimento fondamentale nella problematica della libertà, sia essa trascendentale o meno, in quanto sarà proprio la differenza tra le categorie matematiche e dinamiche a costituire il fondamento per la possibilità di quell'uso analogico delle categorie, che a livello di *Critica della ragion pratica,* sarà determinante nei confronti della legittimità dell'uso non conoscitivo della categoria di causalità.
Quando si parla di sintesi dell'omogeneo, sia progressivamente che regressivamente, siamo in presenza di quel tutto matematico dei fenomeni che Kant definisce con la parola mondo (*Welt*); quando invece si fa riferimento non alla connessione spazio-temporale dei condizionati, ma alla loro esistenza, quello stesso mondo viene considerato dal punto di vista dinamico e si parla così di natura (*Natur*).
La qualità della relazione tra due grandezze eterogenee è, per definizione, tale da non richiedere nessuna omogeneità (*Gleichartigkeit*) tra l'incondizionato e la serie condizionata e si deve quindi ammettere un tipo di causalità differente da quella intercorrente tra i fenomeni: la causalità per libertà (*Causalität durch Freiheit*).

Ecco sin da ora ribadita l'importanza dell'idea della libertà cosmologica nella problematica della ricerca dell'incondizionato; innanzitutto perché essa non è una semplice idea, ma un'idea trascendentale e, come afferma Kant, le idee trascendentali non sono propriamente se non «categorie spinte sino all'incondizionato»[23]; ma in secondo luogo, continua Kant, «non tutte le categorie potranno tuttavia servire a tale uopo, ma soltanto quelle, in cui la sintesi costituisce una serie, e una serie di condizioni, subordinate (non coordinate) tra loro, di un condizionato»[24]: la libertà trascendentale, con la sua causalità soddisfa appunto a entrambe le condizioni.

Quando si parla di idee trascendentali o concetti puri della ragione è necessario, sostiene Kant, sottolineare che in questo caso, così come nella *Analitica trascendentale* dalle funzioni logiche sono state ricavate le categorie, c'è uno stretto rapporto tra l'uso logico e l'uso trascendentale della ragione: proprio la forma logica del sillogismo fornirà la chiave per ottenere i concetti trascendentali della ragione. Quest'ultima infatti, in quanto facoltà delle inferenze mediate, o facoltà di procedere per sillogistiche connessioni deduttive, ha già fornito l'indicazione per determinare quanti e quali saranno i concetti puri della ragione. I sillogismi dunque, appunto perché esprimono la forma della derivazione di

23 *K.r.V.,* A 410, B 436; 281.
24 *Ibid*.

una conoscenza dalla sua condizione, devono essere ridotti a tre specie diverse proprio a seconda dei modi in cui tale relazione può essere espressa: si hanno così sillogismi categorici, ipotetici e disgiuntivi.
Poiché la funzione della ragione nelle sue inferenze deduttive consiste esclusivamente nell'universalità come quantità della relazione stessa tra il predicato contenuto nella conclusione del raziocinio e la condizione espressa dalla premessa maggiore, a tale universalità corrisponderà a livello della sintesi delle intuizioni, il concetto della totalità delle condizioni (*a parte priori*). Per questo dunque, ci dice Kant, il concetto trascendentale della ragione non sarà altro che il concetto della totalità delle condizioni per un dato condizionato. Inoltre, dal momento che tre sono le specie di relazione che vengono derivate sulla base delle categorie, altrettante saranno le idee trascendentali della ragione e si avrà quindi: «1) un incondizionato della sintesi categorica in un soggetto, 2) della sintesi ipotetica dei membri di una serie, 3) della sintesi disgiuntiva delle parti in un sistema»[25].
Queste osservazioni, prosegue Kant, devono infine essere collegate alla seguente: dal momento che tutto ciò che di universale si può trovare nelle relazioni tra le nostre rappresentazioni può essere inteso in un triplice senso, ovvero si può avere per prima cosa una «relazione al

25 *K.r.V.*, A 323, B 379; 252.

soggetto»[26], in secondo luogo una «relazione al molteplice dell'oggetto fenomenico»[27] e infine una «relazione a tutte le cose in generale»[28], allora per conseguenza, prosegue Kant:

> Tutte le idee trascendentali si possono ridurre sotto tre classi, di cui la prima comprende l'assoluta (incondizionata) unità del soggetto pensante (e che sarà oggetto della Psicologia razionale), la seconda l'assoluta unità della serie delle condizioni del fenomeno (oggetto della Cosmologia razionale), la terza l'assoluta unità della condizione di tutti gli oggetti del pensiero in generale (di cui si occuperà la Teologia trascendentale)[29].

Per quanto riguarda il concetto della libertà, il problema che è stato precedentemente introdotto, ovvero quello della conciliazione tra le due diverse tipologie di causalità, quella che governa le relazioni dei fenomeni tra loro e la causalità per libertà, tale problema dicevamo, costituisce uno degli oggetti di cui tratta la Cosmologia razionale; più precisamente sarà l'oggetto di quello che viene definito da Kant come il terzo conflitto delle idee trascendentali.
Conflitto in questo caso significa antinomia, ovvero quel contrasto tra leggi della ragion pura che si basa su una

---

26 *K.r.V.,* A 333, B 390; 257.
27 *Ibid.*
28 *Ibid.*
29 *K.r.V.,* A 335, B 392; 258.

specie di apparenza dialettica, che ha il suo fondamento nello scambio, o meglio nella mancata distinzione tra il piano noumenico e quello fenomenico; la soluzione dell'antinomia sarà quindi tale da conciliare l'argomento della tesi con quello dell'antitesi.
Nel caso della Cosmologia razionale, la ragione si trova a dover ricercare l'incondizionato in relazione alla sintesi oggettiva dei fenomeni e secondo l'analogia con i sillogismi ipotetici.
Le idee cosmologiche, dove per cosmo si intende la totalità assoluta della sintesi di tutti i fenomeni, riguardano precisamente quella sintesi che si può definire regressiva, che risale *in antecedentia* dal condizionato alle condizioni, differenziandosi dalla progressiva, che invece discende, a partire dal condizionato, nella serie delle conseguenze.
Per questo tipo di ricerca risulta subito evidente l'inadeguatezza dello spazio, poiché in esso «regresso e progresso sono una cosa sola»[30]: le parti di uno spazio sono infatti coordinate e non subordinate e quindi non formano tanto una serie quanto piuttosto un aggregato; si può parlare di sintesi successiva, ma soltanto per la nostra apprensione.
È nel tempo invece che tale idea trascendentale di una assoluta totalità della serie delle condizioni deve essere propriamente ricercata, nel tempo inteso in quanto serie

30 *K.r.V.*, A 413, B 439; 282.

in cui ciascuna parte è condizione di possibilità dell'altra e dove è possibile distinguere a priori gli *antecedentia* come condizioni, dai *consequentia* come ad essi subordinati.
Tale idea trascendentale deve essere concepita soltanto «in riferimento a tutto il tempo passato, poiché tutto il tempo già trascorso è necessariamente pensato come dato quale condizione dell'istante dato»[31].
Seguendo come filo conduttore la tavola delle categorie e secondo i quattro titoli di esse, si ottengono quattro idee cosmologiche:

1. La totalità assoluta della composizione del tutto dato di tutti i fenomeni; 2. La totalità assoluta della divisione di un tutto dato nel fenomeno; 3. La totalità assoluta dell'origine di un fenomeno; 4. La totalità assoluta della dipendenza dell'esistenza del mutevole del fenomeno[32].

Sulla base di queste idee cosmologiche si arriva così a fornire un'indicazione fondamentale per la ricerca dell'incondizionato: esso non deve essere cercato nella totalità della serie intera, per cui si avrebbe un regresso infinito, bensì deve essere considerato come una parte della serie che non sta sotto nessuna condizione ma a cui tutte le altre parti sono subordinate. L'incondizionato in questo senso è quel primo della serie che è a un tempo

31 *Ibid.*
32 *K.r.V.*, A 415, B 443; 284.

cominciamento e limite del mondo, necessità naturale e spontaneità assoluta, cioè libertà.

Il concetto della libertà ci ha così direttamente portato all'interno del terzo momento dell'Antitetica della ragion pura, dove a proposito della totalità assoluta dell'origine di un fenomeno, la ragione si trova a dover contrapporre due teorie contrastanti. Da una parte la tesi afferma che «la causalità secondo le leggi della natura non è la sola da cui possono essere derivati tutti i fenomeni del mondo. È necessario ammettere per la spiegazione di essi anche una causalità per libertà»[33]; dall'altra, secondo l'antitesi, «non c'è nessuna libertà, ma tutto nel mondo accade unicamente secondo leggi della natura»[34].

La chiave che conduce alla soluzione di questo conflitto della ragione con se stessa si trova in quello che Kant definisce idealismo trascendentale o formale, come precisato nella seconda edizione della *Critica*, per prendere le necessarie distanze dall'altra forma di idealismo, quello «materiale o comune, che mette in dubbio o nega l'esistenza stessa delle cose esterne»[35]. Idealismo trascendentale è la distinzione tra fenomeni e noumeni, che non tratteremo qui direttamente, ma le cui conseguenze per quanto riguarda la determinazione

33 *K.r.V.*, A 443, B 472; 300.

34 *K.r.V.*, A 444, B 473; 301.

35 *K.r.V.*, B 519; 325.

della libertà trascendentale devono essere mostrate.

È proprio dal ritenere gli oggetti dell'esperienza come fenomeni e mai come cose in sé che deriva quella particolare concezione del concetto kantiano della realtà, intesa non come *Realität*, ma come *Wirklichkeit*; un concetto estremamente importante nella problematica della libertà, che si rivelerà fondamentale per chiarire alcuni passi apparentemente oscuri del testo originale kantiano.

Essere reale nel senso di *wirklich*, per un oggetto, significa essere intuito sensibilmente, sottostare quindi alle condizioni dello spazio e del tempo, essere percepito; in questo caso si parla propriamente di esistenza (*Existenz*, *Dasein*):

> A noi non è dato altro di reale [*wirklich*] che la percezione e il progresso empirico da questa ad altre percezioni possibili. Giacché in se stessi i fenomeni, come semplici rappresentazioni, non sono reali [*wirklich*] se non nella percezione, che nel fatto non è se non la realtà [*Wirklichkeit*] di una rappresentazione empirica, cioè fenomeno[36].

Per quanto riguarda invece la realtà nel senso di *Realität*, osserviamo che tale espressione viene da Kant usata per indicare quella categoria della qualità corrispondente all'affermazione. Le due concezioni sono tuttavia connesse in quanto la «realtà del concetto puro dell'intelletto è ciò che corrisponde a una sensazione in

36 *K.r.V.*, A 493, 494, B 521, 522; 326, 327.

generale, e quindi ciò, il cui concetto indica in se stesso un essere (nel tempo)»[37].
Ecco che, se il realista trascendentale si rappresenta i fenomeni esterni come se fossero cose in sé, ovvero come se esistessero indipendentemente dalla sensibilità, l'idealista trascendentale, distinguendo tra fenomeni e noumeni, può essere nello stesso tempo un realista empirico, nella misura in cui concede l'esistenza della materia, senza tuttavia uscire dalla semplice coscienza di sé.
In questo caso, infatti, l'esistenza delle cose esterne e del soggetto che le percepisce poggia esclusivamente sulla testimonianza immediata dell'autocoscienza del soggetto stesso; la realtà delle nostre rappresentazioni è sufficientemente garantita proprio dall'avere coscienza di esse come rappresentazioni sensibili, ovvero dal loro essere immediatamente percepite.
Naturalmente, precisa Kant, quando di un fenomeno si dice che esiste fuori di noi, ciò non significa che esso esista come cosa in sé indipendentemente dal soggetto che lo percepisce, ma solamente che esso viene rappresentato nel tempo e nello spazio, mediante cioè quelle rappresentazioni a priori che costituiscono la forma della nostra intuizione sensibile, che precede e rende possibile l'esperienza stessa; spazio e tempo che quindi non sono fuori bensì all'interno del soggetto.

37 *K.r.V.*, A 143, B 183; 139.

La realtà nel senso di *Wirklichkeit* poggia quindi esclusivamente sulla sensazione, ovvero sulla percezione (percezione è la sensazione applicata a un oggetto in generale indeterminato):

> Ogni percezione esterna dimostra dunque immediatamente qualcosa di reale nello spazio, o piuttosto è lo stesso reale; pertanto è fuor di dubbio il realismo empirico, cioè alle nostre intuizioni esterne corrisponde qualcosa di reale nello spazio[38].

Prima di applicare queste distinzioni al concetto della libertà, è utile chiarire l'interpretazione dell'espressione "dimostrazione della realtà o possibilità della libertà". In questo caso bisogna distinguere la prova dalla dimostrazione, evitando di tradurre il verbo *beweisen* con "dimostrare".
Mentre nel linguaggio odierno i due termini possono essere scambiati per sinonimi, in Kant la distinzione è molto precisa in quanto egli assegna il termine dimostrazione (*Demonstration*) solo alla prova (*Beweis*) di tipo matematico:

> Si è diffusa la cattiva abitudine di parlare di dimostrazioni a proposito di prove apodittiche che non hanno in sé nulla di intuitivo. Il termine dimostrazione (*Demonstration*) viene da *monstrare*, mostrare, porre dinanzi agli occhi»[39].

---

38 *K.r.V.*, A 375; 558.
39 *W.L.*, 893, 894; 155, 157.

Quest'ultimo termine deve essere usato in senso proprio «solo per prove in cui l'oggetto viene presentato nell'intuizione»[40], mentre la cosiddetta prova (*Beweis*) non richiede alcuna esibizione nell'intuizione.
Quando si parla di libertà trascendentale e cioè di quella facoltà di cominciare da sé una serie di fenomeni, non si dovrebbe pertanto utilizzare il termine dimostrazione, bensì quello di prova, poiché di tale libertà non si ha intuizione e nemmeno si può parlare di *Wirklichkeit* per l'oggetto di tale concetto, come del resto è Kant stesso a suggerire. Seguendo questa indicazione, possiamo ad esempio interpretare questo passaggio, che nella traduzione di Gentile e Lombardo Radice, è reso così:

> Ma una volta dimostrata (benché non intesa) la facoltà di cominciare assolutamente da se stesso una serie nel tempo, è anche dato oramai di far cominciare da se stesse […] diverse serie di causalità, e di attribuire alle sostanze di esse facoltà di agire per libertà[41].

In realtà Kant scrive: «bewiesen (obzwar nicht eingesehen) ist»[42] e quindi, a mio avviso, sarebbe meglio tradurre *bewiesen* con "provata". Nel linguaggio italiano odierno, la differenza tra dimostrazione e prova non corrisponde certo a quella stabilita da Kant (nemmeno

40 *Ibid.*
41 *K.r.V.*, A 450, B 478; 302.
42 *Ibid*.

così presente nel tedesco di oltre duecento anni fa) tra *Beweis* e *Demonstration*; per questo quando parleremo di dimostrare o provare sarà implicito il riferimento al significato kantiano dei termini e non a quello del linguaggio attuale.

Quello che conta è ancora una volta mostrare come nel caso dell'idea della libertà trascendentale manchi - e ciò vale del resto anche per le idee trascendentali della ragione - l'intuizione corrispondente all'oggetto di tale idea. In questo caso inoltre la ragione non ha a che fare con l'oggetto inteso in senso assoluto, vale a dire il fenomeno, ma si parla esclusivamente di un oggetto nell'idea: uno schema, scrive Kant, che serve per dare alla nostra conoscenza quell'unità sistematica verso cui essa naturalmente tende, ma da cui non deriva nessuna conoscenza diretta di un ipotetico oggetto qualsiasi ad esso corrispondente.

E questo è proprio il significato che l'idea trascendentale della libertà ha per la ragione speculativa, in quanto essa è un principio regolativo della conoscenza umana: l'ipotesi di un tale oggetto nell'idea è tutt'uno con l'ammettere la realtà di uno schema di un possibile principio regolativo dell'uso di ogni nostra facoltà conoscitiva. L'oggetto nell'idea non viene del resto ammesso in se stesso, ma esclusivamente in quanto analogo di un oggetto reale; è bene sottolineare tuttavia che qui non si parla ancora di un uso analogico delle categorie, che sarà invece uno dei punti di riferimento

fondamentali per quanto riguarda l'intera questione della libertà, esposta nella *Critica della ragion pratica*.
Per l'idea trascendentale della libertà, infatti, valgono le stesse restrizioni che si incontrano con le altre idee della ragione: le categorie non hanno nessun significato se non vengono applicate a oggetti che possono essere dati in una esperienza possibile e se sono prive del riferimento alle intuizioni, che procurano loro un contenuto.
L'oggetto nell'idea, invece, viene ammesso solo in relazione all'unità sistematica della conoscenza umana, sulla base della legittimazione fornita dalla logica formale, la quale richiede che l'oggetto nell'idea non contraddica se stesso e dalla logica trascendentale, che concede ciò in vista della fondamentale distinzione tra funzioni logiche e categorie.
Quando cioè, nell'ambito pratico, noi applichiamo i concetti di causa, sostanza, ecc., per determinare la libertà e il soggetto che agisce liberamente, in realtà noi non adoperiamo le categorie in senso analogico, in quanto intendiamo per tali concetti non le categorie medesime bensì le funzioni logiche ad esse corrispondenti.

Il riferimento a questa distinzione non è di poco conto, dal momento che il problema dell'applicazione delle categorie ai noumeni sarà proprio l'oggetto dell'obiezione che verrà rivolta a Kant da H. A. Pistorius, che nel recensire la *Fondazione della metafisica dei costumi*

nella *Allgemeine Deutsche Bibliothek*[43], contesta proprio la possibilità di tale utilizzo delle categorie senza riferimento a intuizioni; obiezione che verrà da Kant tenuta in grande considerazione proprio nelle opere successive al 1785; la distinzione suddetta compare infatti in un capitolo aggiunto alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* intitolato *Osservazione generale intorno al passaggio dalla psicologia razionale alla cosmologia*, dove si legge:

> Intanto rispetto all'uso pratico, che del resto è indirizzato sempre ad oggetti dell'esperienza, conforme al significato analogico che essi (concetti intellettuali di sostanza, causa, ecc.) hanno nell'uso teorico, sarei sempre autorizzato ad applicare questi concetti alla libertà e al soggetto di essa, intendendo per essi unicamente le funzioni logiche del soggetto e del predicato, del principio e della conseguenza, in conformità delle quali sono determinati gli atti e gli effetti secondo quelle leggi, in modo che insieme con le leggi della natura essi possono essere sempre spiegati secondo le categorie di sostanza e causa, quantunque derivino da tutt'altro principio.[44]

Dopo queste precisazioni, è utile fare un cenno al concetto della possibilità (*Möglichkeit*) della libertà, un argomento centrale nella nostra interpretazione, che dovrà essere tenuto presente anche nell'analisi delle

---

43 Cfr. Pistorius Hermann Andreas, *Rezension der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in "Allgemeine Deutsche Bibliothek", 66 (1786), pp. 447-463.

44 *K.r.V.*, B 431, 432; 278.

opere successive alla prima *Critica*. Tenterò nelle pagine seguenti di mostrare in quale senso esso possa essere interpretato.

Prima di tutto è necessario distinguere tra possibilità logica (*logische M.*) e reale (*reale M.*); per la possibilità logica si richiede esclusivamente che il concetto non sia contraddittorio; ciò che può essere inteso anche come un criterio negativo della verità di un concetto. In questo senso, tale possibilità esprime unicamente la semplice relazione della rappresentazione con il soggetto, nel pensiero: il possibile non è affatto dato nell'esperienza e il concetto può quindi anche essere vuoto. Parlando di possibilità reale si fa invece immediatamente riferimento ad una posizione nell'esperienza in generale: possibile, in questo senso, è «ciò che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza (per l'intuizione e per i concetti)»[45], con l'avvertenza «a non conchiudere senz'altro dalla possibilità dei concetti (logica) alla possibilità delle cose (reale)»[46].

Alla luce di queste precisazioni, leggiamo il seguente passaggio:

> Non abbiamo inteso esporre la realtà [*Wirklichkeit*] della libertà [...] anzi, non abbiamo neppure voluto provare [*beweisen*] la possibilità della libertà; infatti neanche questo era possibile, poichè in generale, per via di semplici concetti a priopri non ci è dato di

45 *K.r.V.*, A 218, B 265; 184.

46 *K.r.V.*, A 596, B 625; 381.

conoscere [*erkennen*] la possibilità di nessun fondamento reale[47].

In questo caso, poiché Kant parla semplicemente di *Möglichkeit* senza specificare *logische*, ritengo si debba intendere tale possibilità nel senso suddetto di *reale Möglichkeit*, come apparirà dal confronto con passi analoghi della *Critica della ragion pura* stessa e delle opere ad essa successive.

Ma andiamo oltre, tentando di chiarire come deve essere intesa questa causalità incondizionata e come possa conciliarsi con il concetto della necessità universale della natura. Analizziamo il concetto di causa per rispondere alla domanda: com'è possibile che una causa che si trova fuori dai fenomeni, in quanto incondizionata, possa esercitare una causalità nei confronti dei fenomeni stessi, senza restare a sua volta implicata in questo rapporto?

Quando si parla di causa è necessario distinguere l'*Ursache*, l'esser causa della causa, dalla *Kausalität* ovvero dalla causalità della causa, cioè l'azione in cui l'esser causa si esplica nell'esperienza stessa. Ed è proprio facendo riferimento a questa distinzione che si può comprendere come la causalità intelligibile cominci da se stessa i suoi effetti nel mondo, senza che l'azione cominci in lei stessa. Per indicare la causalità della causa, Kant adopera talvolta il termine "atto", in tedesco *Handlung*:

47 *K.r.V.*, A 559, B 587; 360.

«tutto ciò che accade ha una causa [...] la causalità di questa causa, cioè l'atto [*Handlung*]»[48]. Ogni atto quindi fa parte della serie condizionata dei fenomeni; esso è determinato rispetto allo spazio e al tempo e i fenomeni sono tra loro legati da quel particolare legame di causalità efficiente che è la necessità naturale; la loro connessione è ciò che che Kant chiama natura (*Natur*): «con l'espressione natura (in senso empirico) intendiamo la connessione dei fenomeni, per la loro esistenza, secondo regole necessarie o leggi»[49]. In questo senso, un cominciamento libero all'interno della serie dei fenomeni e quindi nello spazio e nel tempo non può essere trovato senza contraddizione: esso si trova fuori dalla serie dei condizionati. È pertanto la ragione ad avere una causalità rispetto ai fenomeni: essa infatti in quanto «determinante ma non determinabile»[50] rispetto al tempo, ovvero «determinata indipendentemente dal senso»[51] è la condizione di tutte le azioni volontarie dell'uomo.
Costitutivo dell'esser causa è inoltre il concetto di una legge di causalità, che sta alla base della relazione tra un effetto e la sua causa e che Kant indentifica con il concetto fondamentale di carattere (*Charakter*): «ciascuna causa efficiente deve avere un carattere, cioè una legge

48 *K.r.V.*, A 542, B 570; 352.
49 *K.r.V.*, A 216, B 263; 182.
50 *K.r.V.*, A 556, B 584; 359.
51 *K.r.V.*, A 557, B 585; 360.

della sua causalità, senza di cui non sarebbe punto causa»[52]. Conformemente alle due tipologie di causalità sopra descritte, ovvero quella intercorrente nella connessione dei fenomeni tra di loro e quella invece costitutiva del rapporto tra ogni primo cominciamento e l'azione libera che ne scaturisce, siamo autorizzati ad ammettere come possibile in ogni soggetto del mondo sensibile un carattere empirico, secondo il quale i suoi atti come fenomeni sono connessi con quel tutto che si chiama natura e un carattere intelligibile, onde il soggetto in questione ha una causalità rispetto a quegli stessi fenomeni, che è determinata, in quest'ultimo caso, indipendentemente dal senso.

Non si può pertanto parlare di libertà per quanto riguarda il carattere empirico, poiché ogni azione è, in tale rispetto, determinata ancora prima di accadere; al contrario, il carattere intelligibile è strettamente connesso con la libertà intesa in senso trascendentale. Ma qual è il rapporto tra i due tipi di carattere, considerato dal punto di vista trascendentale? Kant afferma che il carattere empirico è lo schema sensibile (*sinnliche Schema*) di quello intelligibile: esso quindi dà a quest'ultimo una relazione con oggetti e quindi un significato. Il carattere intelligibile è inoltre il fondamento di quello sensibile e questo rapporto deve essere inteso come quello tra l'oggetto trascendentale e i fenomeni.

52 *K.r.V.*, A 540, B 568; 350.

Per oggetto trascendentale si deve intendere quel qualcosa di indeterminato rispetto all'intuizione, che è necessario ammettere come fondamento dei fenomeni e che resta per ogni essere razionale del tutto sconosciuto. Tale oggetto è di grande rilevanza nella problematica della libertà, poiché la sua relazione con i fenomeni è proprio quella di una causalità per libertà:

> Dovendo questi [fenomeni], poiché non sono cose in sé, avere a fondamento un oggetto trascendentale che li determini come semplici rappresentazioni, niente impedisce che noi a questo oggetto trascendentale, oltre la proprietà per cui è fenomeno, attribuiamo anche una causalità che non è fenomeno, benché il suo effetto si riscontri tuttavia nel fenomeno[53].

Nonostante le problematiche relative all'oggetto trascendentale siano molteplici e riguardino soprattutto alcuni brani della prima edizione della *Critica della ragion pura* espunti dalla seconda, quella che ci riguarda più da vicino è la questione relativa all'applicazione delle categorie ai noumeni, come vedremo più avanti. È necessario precisare però che non bisogna identificare l'oggetto trascendentale con il noumeno:

> L'oggetto [*das Objekt*], al quale io riferisco il fenomeno in generale, è l'oggetto trascendentale [*der transzendentale Gegenstand*], cioè il pensiero assolutamente indeterminato di qualcosa in generale.

53 *Ibid.*

Ma questo non si può chiamare il noumeno[54].

L'oggetto trascendentale deve essere inteso quale principio ignoto dei fenomeni, o meglio quale loro causa intelligibile; esso inoltre è l'unico oggetto a essere dato prima di ogni esperienza. In questa accezione, tale principio è dunque ciò a cui l'intelletto riferisce i fenomeni in quanto rappresentazioni e la cui funzione è finalizzata al raggiungimento di quell'unità del molteplice nell'intuizione che è il correlato dell'unità dell'appercezione nel soggetto.
L'oggetto trascendentale non deve pertanto essere mai concepito separatamente dall'ambito fenomenico, da tutto ciò che è dato sensibilmente, poiché senza il riferimento al molteplice dei fenomeni esso non potrebbe neppure essere pensato. In questo senso Kant stabilisce che le categorie stesse,

servono esclusivamente a determinare l'oggetto trascendentale (il concetto di qualcosa in generale) con ciò che è dato nella sensibilità, e a conoscere così, empiricamente, i fenomeni, sotto concetti di oggetti.[55]

Il legame tra la legge della causalità della libertà trascendentale, ovvero il carattere intelligibile e l'oggetto trascendentale, si chiarisce ulteriormente quando si parla

54 *K.r.V.*, A 453; 207.
55 *K.r.V.*, A 250, 251; 206.

del tipo particolare di conoscenza che da essi può scaturire:

> Questo carattere intelligibile potrebbe sì non essere mai conosciuto immediatamente [*unmittelbar gekannt werden*], poiché noi non possiamo percepire nulla, se non in quanto apparisce [*wir nichts wahrnehmen können, als so fern es erscheint*]; ma dovrebbe tuttavia esser pensato [*gedacht werden müssen*] conformemente al carattere empirico, come noi in generale dobbiamo nel pensiero porre a fondamento dei fenomeni un oggetto trascendentale, quantunque di esso, in verità, non sappiamo che cosa sia in se stesso.[56]

Questo breve passaggio può essere considerato come uno dei più significativi per quanto riguarda il problema della libertà, in quanto mostra in modo preciso in quale senso devono essere intesi alcuni dei termini fondamentali del criticismo kantiano ed espone nello stesso tempo la relazione tra il carattere intelligibile, l'oggetto trascendentale e la causalità per libertà, formulando delle concezioni che resteranno immutate nelle opere successive alla *Critica della ragion pura*.

Non si può per quanto riguarda il carattere intelligibile, l'oggetto trascendentale e la libertà cosmologica parlare di conoscenza nel senso di *Erkenntnis*, poiché manca in questo caso l'intuizione ad essi corrispondente; sappiamo infatti che per conoscenza nel senso di *Erkenntnis*, Kant intende l'unione del

56 *K.r.V.*, A 541, B 569; 351.

concetto, «per cui l'oggetto è pensato»[57] e dell'intuizione «onde l'oggetto è dato»[58]; ecco quindi che la libertà in senso cosmologico non ha in sé nulla di proveniente dall'esperienza, né per la sua intima costituzione, né per quanto riguarda il suo oggetto: essa, afferma Kant, «è una idea pura trascendentale, che primieramente non contiene nulla di derivato dall'esperienza, e il cui oggetto in secondo luogo, non può neanche esser dato mai come determinato in una esperienza»[59]; tale forma di libertà deve tuttavia poter essere pensata, in quel senso particolare per cui pensare non è ancora conoscere: «pensare un oggetto e conoscerlo non è dunque la stessa cosa»[60]. Il verbo *erkennen*, possiede un'altra sfumatura di significato, che terremo presente nell'interpretazione di alcuni passaggi del testo kantiano apparentemente contraddittori: *erkennen*, significa anche, in relazione ai gradi di possibile incremento di ogni conoscenza, «conoscere qualcosa con coscienza»[61] e si differenzia dal semplice *kennen*, dal quale tuttavia deriva («Erkennen […] viene da kennen»[62]) e che indica quel grado particolare della conoscenza che non implica coscienza: il

57 *K.r.V.*, B 147; 118.
58 *Ibid.*
59 *K.r.V.*, A 532, B 560; 347.
60 *K.r.V.*, B 146; 118.
61 Kant Immanuel, *Logica*, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 54 (*Logik Jäsche*, d'ora in poi indicata con *L*).
62 *Ivi*, p. 52.

rapporto tra *erkennen* e *kennen* è analogo a quello che sussiste – ed è lo stesso Kant ad usare questi termini – tra *conoscere* e *noscere*.

In conclusione, sulla base di queste precisazioni, è ancor più evidente la legittimità nell'ammettere un uso puramente regolativo dell'idea trascendentale della libertà; essa cioè non estende punto, nel rispetto teoretico, la conoscenza oltre ogni possibile esperienza, bensì indica alla ragione come comportarsi per soddisfare la propria tendenza a ricercare l'assoluta totalità in ogni sintesi regressiva del molteplice nel fenomeno.
Non ha senso quindi chiedersi il perché (*warum*) del rapporto causale tra carattere intelligibile ed empirico e tentare di indagare tale rapporto teoreticamente; la ragione invece ha tutto il diritto di determinare positivamente tale relazione esclusivamente nel rispetto pratico:

> Ma perché il carattere intelligibile dia per l'appunto questi fenomeni e questo carattere empirico nelle presenti circostanze, è domanda che sorpassa di tanto ogni facoltà che la ragione abbia di rispondere, anche ogni diritto che essa abbia di domandare, come se si chiedesse: perché l'oggetto trascendentale dia per l'appunto alla nostra intuizione sensitiva esterna solo una intuizione nello spazio, e non un altra[63].

In questo conflitto, la ragione è direttamente

63 *K.r.V.*, A 557, B 585; 360.

coinvolta poiché essa, nel tentare di risolvere le antinomie, mette costantemente in gioco il proprio "interesse", che è un altro dei concetti chiave all'interno della problematica kantiana della libertà, sia esso speculativo o pratico.
A livello della libertà intesa in senso trascendentale, ma anche nel rapporto che la ragione ha con le altre idee cosmologiche, il concetto di interesse è strettamente legato a quello della dignità (*Würde*) della filosofia, quella sorta di superiorità che la contraddistingue nei confronti di ogni altra scienza, di cui costituisce le fondamenta. Nelle antinomie, il compito della ragione deve essere quello di saper acquisire quella maturità di giudizio che le consenta di poter discernere e seguire il proprio legittimo interesse, limitando ogni vana pretesa a vedute nel campo del trascendente (dalla parte della tesi) e impedendo, nello stesso tempo, che l'empirismo (per l'antitesi) diventi esso stesso dogmatico, col negare «risolutamente ciò che è sopra la sfera della sua conoscenza intuitiva»[64]. Nel suo essere architettonica, la ragione trova quindi un motivo in più per ammettere come logicamente possibile una causalità per libertà e per tendere così naturalmente verso le affermazioni della tesi, poiché l'antitesi nel negare tale possibilità ha già tolto ogni base per la costruzione di quell'edificio compiuto di conoscenze che l'interesse architettonico della ragione

64 *K.r.V.*, A 472, B 500; 315.

richiede.
La chiave per la soluzione delle antinomie consiste nel mostrare la struttura dialettica dell'opposizione tra tesi e antitesi, nel riconoscere cioè che il conflitto della ragione con se stessa è in realtà un *sophisma figurae dictionis*: quell'inferenza formalmente falsa in cui si prende il *medius terminus* in significati diversi rispetto a quelli della premessa maggiore. La soluzione sta nel dimostrare come le argomentazioni, che vengono considerate come opposte contraddittorie (nel qual caso la verità dell'una implicherebbe la falsità dell'altra), in realtà non si contraddicono affatto: entrambe infatti hanno per fondamento una condizione impossibile, alla luce della quale si rivelano ambedue false, come nel caso delle antinomie matematiche.
Nel caso del conflitto cosmologico, la ragione compie questa inferenza: «se è dato il condizionato, è data anche la serie intera di tutte le sue condizioni; ma a noi sono dati oggetti sensibili come condizionati; dunque, ecc.»[65]; ciò che conduce ad una contraddizione apparentemente insolubile. Il problema è che mentre nella premessa maggiore il condizionato è inteso nel senso trascendentale, nella minore viene invece inteso nel senso empirico.

Si danno infatti due casi per quanto riguarda ogni possibile condizionamento, che sembrano escludersi a

65 *K.r.V.*, A 497, 498, B 525, 526; 328, 329.

vicenda; nel primo caso il condizionato e la condizione vengono entrambi considerati alla stregua di cose in sé e allora accade che, essendo dato il condizionato, è data nello stesso tempo anche la condizione e il regresso *in antecedentia* risulta dunque imposto: la sintesi in questo caso è puramente intellettuale; se invece - e questo è il secondo caso - il condizionato è fenomeno, allora non solo la condizione non è punto data con esso, ma il regresso stesso, ovvero la sintesi del condizionato con la condizione (anch'essa fenomeno), non è necessario che sia dato e presupposto, come accadeva nel caso precedente.
Vale a dire, poiché i condizionati sono dati solo nella sintesi empirica, le stesse condizioni in quanto fenomeni vengono ad esistere, i.e. sono empiricamente conosciute, solo nella successione che tale sintesi richiede. Mentre nella premessa maggiore non c'è quindi nessuna condizione temporale, cioè condizione e condizionato sono dati simultaneamente, nella minore invece i membri stessi della serie diventano possibili solo se il regresso viene realmente compiuto.

Nel caso delle idee cosmologiche siamo quindi di fronte a quella che si può legittimamente definire una opposizione dialettica, dove la contraddizione dei giudizi è solo apparente, nel senso che i giudizi possono essere entrambi falsi, come nel caso del conflitto matematico o entrambi veri come nel caso delle antinomie dinamiche. In questo modo, l'aver smascherato l'apparenza dialettica

che si cela nelle idee cosmologiche ci ha ancora una volta condotto verso una dimostrazione indiretta dell'idealità dei fenomeni.
Nella terza antinomia dinamica, l'argomentazione ha seguito questo procedimento: considerata la distinzione tra regresso matematico e regresso dinamico e considerata inoltre l'idealità trascendentale del senso interno e di quello esterno (la distinzione tra fenomeni e noumeni), si giunge alla dimostrazione della possibilità logica della verità di tesi e antitesi, seguita dall'affermazione che necessità naturale e libertà possono coesistere senza contraddizione. In secondo luogo inoltre, poiché la ragione, grazie al suo carattere intelligibile, ha una causalità rispetto ai fenomeni (le azioni), è stato mostrato come nell'idea trascendentale della libertà «si fonda il concetto pratico della medesima»[66].
La libertà della ragion pura cessa quindi di essere considerata solo negativamente, come semplice indipendenza da condizioni empiriche e può invece legittimamente essere

indicata positivamente come facoltà di cominciare da sé una serie di fatti, di guisa che in lei stessa nulla comincia, ma essa, come condizione incondizionata di ogni azione volontaria, non ammette sopra di sé condizioni precedenti nel tempo, mentre tuttavia il suo effetto comincia nella serie dei fenomeni [67].

66 *K.r.V.*, A 532, B 560; 347.
67 *K.r.V.*, A 554, B 582; 358 (traduzione in parte modificata).

Nel caso delle idee dinamiche, a differenza di ciò che accadeva per quelle matematiche, dove sia il condizionato che la condizione erano fenomeni, siamo di fronte a una situazione in cui la condizione, in quanto intelligibile, è fuori della serie e tuttavia tale da essere nello stesso tempo attiva nella continuità empirica del regresso, soddisfacendo così la ragione assieme all'intelletto, che «non ammette tra i fenomeni una condizione che non sia essa stessa empiricamente condizionata»[68]. La tesi e l'antitesi sono così entrambe vere, proprio nell'ambito della causalità per libertà.

Dopo queste considerazioni, lasciamo il terreno della libertà intesa in senso cosmologico per spostarci nella zona che riguarda propriamente la relazione della ragione con i fenomeni delle sue manifestazioni, ovvero le azioni; questo è quanto verrà esaminato da Kant nel capitolo secondo della *Dottrina trascendentale del metodo*, intitolato *Il Canone della ragion pura*.

68 *K.r.V.*, A 531, B 559 (*Anmerkung*); 346 (nota 1).

1.2. LA LIBERTÀ DELL'ARBITRIO: L'ESPERIENZA COME "RATIO PROBANS"

«Mi servirò del concetto di libertà soltanto nel senso pratico, e metterò da parte […] quello trascendentale»[69]

Nell'affrontare l'esposizione del concetto della libertà all'interno del *Canone della ragion pura*, è necessario chiarire subito la fondamentale distinzione kantiana tra conoscenza teoretica, speculativa e pratica. La conoscenza teoretica è quella attraverso cui si conosce ciò che è, ciò che esiste e che quindi ha per oggetto non un agire, ma un essere. Essa si distingue da quella pratica, nella misura in cui quest'ultima è tale da contenere imperativi, ovvero ogni proposizione che pone il soggetto in relazione con una qualsiasi azione libera possibile. Le conoscenze teoretiche tuttavia, possono essere pratiche *in potentia*, quando da esse possono derivare imperativi.

Una conoscenza teoretica è invece speculativa «se si riferisce a un oggetto, o a tal concetto di un oggetto, a cui non si può giungere in nessuna esperienza»[70]. Da questo tipo di conoscenza non può mai derivare nessuna regola per le azioni di ogni essere razionale, essa non contiene quindi nessun fondamento per imperativi possibili. La

69 *K.r.V.*, A 802, B 830; 493, 494.

70 *K.r.V.*, A 635, B 663; 402.

distinzione tra le forme di conoscenza non riguarda tanto le conoscenze in se stesse, quanto piuttosto l'uso che della conoscenza viene fatto.[71]

Nel compiere il passaggio dalla considerazione della libertà intesa in senso trascendentale a quella considerata dal punto di vista della conoscenza pratica, giova seguire l'indicazione preliminare fornita da Kant nella definizione di canone: «intendo per canone il complesso dei principi a priori del retto uso di certe facoltà conoscitive in generale»[72]. Ecco una prima delimitazione essenziale: dato che è stato mostrato, nella sezione delle antinomie, come ogni uso speculativo della ragion pura nel rispetto sintetico sia interamente dialettico, non si avrà quindi un canone per l'uso speculativo della ragion pura, ma esclusivamente per l'uso pratico della medesima. Se la libertà del volere è inoltre uno degli scopi verso cui tende la ragione nel suo uso speculativo, allora è stato ad un tempo indicato come tale oggetto sia sempre trascendente per essa; ciò che invece non si verifica nell'uso pratico.

Nel paragrafo precedente era stata introdotta una nuova facoltà, che ora viene messa in primo piano: si

---

71 Cfr. *W.L.*, 901, 902; 169: «Le proposizioni teoretiche contengono la conoscenza di un oggetto nella sua natura, ma l'uso di questa conoscenza è sempre un uso speculativo oppure pratico. E questa differenza non riguarda tanto la conoscenza, quanto piuttosto l'uso della conoscenza.»

72 *K.r.V.*, A 796, B 824; 491.

tratta dell'arbitrio (*Willkür*). Il concetto di arbitrio si rivelerà fondamentale perché grazie ad esso tenteremo di affrontare alcune questioni che hanno fatto del *Canone* uno dei luoghi più controversi del capolavoro kantiano. Tra le differenti dispute, quella che in questa sede ci riguarda più direttamente, trae origine dal passaggio in cui Kant afferma che «la libertà pratica può essere provata per esperienza [*die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden*]»[73]. Questa espressione ha creato problemi interpretativi perché sembra essere in contrasto con i risultati della soluzione del conflitto delle idee cosmologiche, ma soprattutto perché il contrasto sembra accentuarsi nei confronti delle opere successive alla *Critica della ragion pura*, in particolare la *Fondazione della metafisica dei costumi* e la *Critica della ragion pratica,* nella misura in cui Kant ha lasciato sostanzialmente inalterato il *Canone* all'interno della seconda edizione della *Critica della ragion pura*, la cui revisione è quasi parallela all'uscita della *Critica della ragion pratica.* Questa situazione ha fatto nascere il problema di una *Entwicklungsgeschichte* (storia dello sviluppo) del pensiero di Kant, secondo la quale il contenuto del *Canone* verrebbe poi superato alla luce dell'evoluzione della riflessione morale kantiana, facendo così nascere la contraddizione della mancata revisione; tale dibattito è legato anche a quello di una *Entstehungsgeschichte* (storia

73 *K.r.V.*, A 802, B 830; 494 (traduzione in parte modificata).

delle origini) della *Critica della ragion pura*, secondo cui il *Canone* sarebbe stato concepito prima delle altre parti dell'opera.
Queste problematiche, a mio avviso, sono principalmente legate a difficoltà ermeneutiche: le contraddizioni rilevate non sono cioè presenti in Kant, ma nascono a livello dell'interpretazione del testo. Procediamo dunque con l'esporre la concezione kantiana dell'arbitrio, così come essa emerge dalle pagine della *Critica della ragion pura*, per poi completarla con ciò che dell'arbitrio verrà affermato nelle opere successive.

Innanzitutto quando si parla di arbitrio (*Willkür*, i.e. *arbitrium*) si fa riferimento all'uomo, mettendo così in risalto come tale facoltà sia sempre in relazione con la sensibilità; questo in un duplice senso: da una parte, l'azione dell'arbitrio si esplica ogni volta a livello fenomenico, nell'esperienza stessa, potendo però essere determinata da motivi tutt'altro che sensibili; dall'altra l'arbitrio è sensibile in quanto può essere mosso da impulsi provenienti dai sensi stessi (*arbitrium sensitivum*). Nel primo caso l'arbitrio umano è libero (*liberum*), quando viene determinato da qualcosa di indipendente dalla sensibilità e cioè dalla ragione, differenziandosi così da quello che Kant definisce arbitrio animale (*arbitrium brutum*), che non solo è in un rapporto di determinabilità rispetto al senso, ma ne viene addirittura «necessitato

patologicamente»[74]. Per certi aspetti, quindi, l'arbitrio umano è fenomenico, ma per altri è, per così dire, noumenico, giacché si riscontra in esso un fondamento per una possibile relazione con la ragione intesa come fonte di ogni libera determinazione.

Ecco quindi che «la libertà nel senso pratico è l'indipendenza dell'arbitrio dalla costrizione degli stimoli sensibili»[75] e l'arbitrio può così dirsi libero, configurandosi come il momento in cui la definizione negativa della libertà pratica si incontra con quella positiva, che ha per fondamento la libertà trascendentale e che consiste in quella particolare forma di causalità per libertà, che deve essere ammessa come struttura fondamentale della relazione che la ragion pura ha con i fenomeni delle sue manifestazioni (le azioni). Questo potere della libertà, legato all'atto della determinazione dell'arbitrio, si riscontra anche a livello della volontà (*Wille*), per la quale infatti l'aggettivo libero può essere usato solo in riferimento alla causalità della causa che la determina: «se anche la volontà può essere libera, questo non riguarda se non la causa intelligibile del nostro volere»[76]. Pratico, in questo contesto, è dunque «ciò che è possibile mediante la libertà [*Praktisch ist alles, was durch*

74 *K.r.V.*, A 534, B 526; 348.

75 *Ibid.*

76 *K.r.V.*, A 798, B 826; 492.

Freiheit möglich ist]»[77]: *möglich* è inteso qui nel senso di *reale Möglichkeit* e questo ci fa capire che nel *Canone* l'attenzione deve essere rivolta, per quanto riguarda l'azione della causalità per libertà, non tanto verso la volontà quanto piuttosto verso l'arbitrio; in altre parole non si sta qui trattando dell'assunzione della legge morale come motivo determinante della volontà, bensì di quella fase ad essa tuttavia condizionata che consiste nell'esecuzione della legge morale stessa: è quindi la libertà dell'arbitrio quella ad essere in questione, la cui azione si fa direttamente sentire nel rispetto fenomenico.
Alla luce di queste considerazioni, possiamo ora tentare di chiarire l'interpretazione della frase: «die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden»[78]. Innanzitutto la traduzione di Gentile e Lombardo Radice traduce *bewiesen* con "dimostrata", mentre a mio avviso sarebbe preferibile usare il termine "provata", con riferimento alla distinzione tra prova e dimostrazione di cui si è detto sopra. Ma che cosa significa provare per esperienza? L'esperienza di cui si parla deve qui essere intesa nella funzione che essa svolge all'interno della prova: essa è la *ratio probans* della proposizione da provare, vale a dire il principio fondante della verità della libertà pratica in quanto deve essere provata; la certezza che deriva da tale prova non sarà mai apodittica, ma

77 *K.r.V.*, A 800, B 828; 493.
78 *K.r.V.*, A 802, B 830.

soltanto assertoria, in relazione cioè alla verità nel senso di realtà logica: con ciò resta quindi sempre valido il fatto che della libertà non si ha intuizione, nonostante risulti ora provata per esperienza e nonostante la prova in questo caso non sia apagogica, ma positiva:

> Noi dunque conosciamo [*erkennen*] la libertà pratica per esperienza come una delle cause naturali, cioè come una causalità della ragione nella determinazione della volontà, laddove la libertà trascendentale richiede una indipendenza di questa ragione stessa […] da tutte le cause determinanti del mondo sensibile[79].

In questo caso non bisogna dimenticare che il riferimento è alla libertà nel suo agire a livello dell'esecuzione della legge, cioè nel momento in cui è l'arbitrio stesso che si libera (nella scelta delle azioni) e non alla libertà trascendentale, che è da Kant stesso più volte tenuta ben distinta da quella pratica, che tuttavia la ammette come fondamento: non sussiste quindi nessun contrasto, a mio avviso, tra le tesi sostenute nel *Canone*, quelle della prova per esperienza e della conoscibilità della libertà e quelle dell'impossibilità di una prova della possibilità reale, della realtà della libertà e della sua inconoscibilità, esposte nella sezione delle antinomie, poiché la libertà di cui si parla non è la stessa.
La questione della libertà trascendentale è stata infatti nel *Canone* messa da parte, poiché essa si riferisce

79 *Ibid.*

esclusivamente al sapere speculativo e resta in tal senso un problema per la ragione: la libertà nel senso trascendentale è ammessa come logicamente possibile solo in vista di un uso puramente regolativo della conoscenza; senso trascendentale che non può quindi in questo contesto «essere presupposto empiricamente come principio di spiegazione dei fenomeni»[80].
Ecco perché assieme alla libertà come idea trascendentale è stata, sempre nel *Canone*, messa da parte la questione dell'interesse speculativo della ragione e posta invece al centro dell'attenzione quella riguardante l'interesse pratico. Questo spostamento è fondamentale nella problematica della libertà: con l'interesse pratico della ragione entrano in scena due questioni essenziali nello sviluppo del pensiero kantiano, destinate ad essere legate in modo indissolubile con la libertà pratica: la questione dell'esistenza di Dio e quella della vita futura.
Vedremo che se il concetto della libertà subirà un'evoluzione all'interno della riflessione morale kantiana, così come essa si dispiega nella successione cronologica delle opere pubblicate, sarà proprio tale legame a subire di conseguenza una altrettanto significativa evoluzione.

Tre sono infatti per Kant le domande fondamentali che costituiscono l'oggetto di ogni interesse della ragione:

80 *Ibid.*

la prima, «che cosa posso sapere?»[81], riguarda un problema interamente speculativo, ampiamente trattato nella *Critica della ragion pura*; la seconda, «che cosa devo fare?[82]», è una domanda esclusivamente pratica, e non può trovar risposta all'interno di una critica della ragione pura, nemmeno all'interno del *Canone*, che si occupa piuttosto di trovare una risposta alla richiesta avanzata dalla terza domanda : «che cosa posso sperare?»[83]. Questa domanda è pratica e teoretica nello stesso tempo, poiché riguarda precisamente il concetto della speranza (*Hoffen*) dell'esser degno (*Würdigkeit*) di essere felice.

Il luogo preciso in cui la tematica della libertà si intreccia con il tema di questo tipo di speranza è l'oggetto del concetto di mondo morale: la ragion pura mediante l'atto libero di determinazione della volontà ha *apagogice* dimostrato la possibilità logica della libertà trascendentale nel suo esser condizione di quella pratica e nello stesso tempo ha invece direttamente mostrato, nel pratico, a livello cioè della libertà dell'arbitrio, di contenere in sé principi della «possibilità dell'esperienza, cioè di azioni»[84], che devono poter accadere conformemente alla determinazione della ragione, rendendo non solo possibile, bensì reale, soltanto nel

81 *K.r.V.*, A 806, B 834; 495.

82 *Ibid.*

83 *Ibid.*

84 *K.r.V.*, A 807, B 835; 496, 497.

rispetto pratico, quell'unità sistematica che la ragione naturalmente richiede, laddove invece «l'unità sistematica della natura secondo principi speculativi della ragione non poteva essere provata»[85]. Questa unità sistematica è l'idea di un mondo morale, cioè di quel mondo che si fonda sulle leggi della libertà; mondo morale che deve essere pensato come mondo intelligibile, avente però realtà oggettiva («l'idea di un mondo morale ha quindi realtà oggettiva»[86]).

Questa unità, dove la ragione pratica si concilia con quella speculativa, è «fondata sull'essenza della libertà»[87] e dato che l'idea di essa reca in sé il concetto di una possibile unità finale in cui è lecito poter sperare, quell'accordo cioè della natura con i fini della moralità, è sulla stessa essenza della libertà che deve essere fondato il concetto di quella che Kant chiama teologia trascendentale, nella quale, proprio grazie alla libertà, la finalità della natura è riportata «a principi che debbono essere a priori legati inscindibilmente con l'interna possibilità delle cose»[88] e in cui inoltre è possibile ammettere il concetto di un primo ente unico inteso come origine dell'unità sistematica di tutte le cose secondo leggi universali e necessarie, che legittimamente la

85 *K.r.V.*, A 808, B 836; 497.
86 *Ibid.*
87 *K.r.V.*, A 816, B 844; 501.
88 *Ibid.*

ragione può presupporre dal punto di vista della conoscenza pratica.

Il concetto di un Sommo Bene come luogo dell'unione della moralità degli esseri razionali e della felicità ad essa proporzionata si basa sul presupposto di un Sommo Bene originario, in cui tale legame sarebbe concepito come necessario e dove la libertà stessa sarebbe la causa della felicità generale; tale presupposto, in quanto ideale del Sommo Bene è l'idea di una suprema intelligenza che l'obbligazione morale ci conduce ad ammettere come una suprema Ragione posta a fondamento della natura, il cui volere sarebbe proprio la causa di ogni felicità distribuita secondo i meriti di ciascuno.

L'ideale del Sommo Bene originario è dunque il fondamento dell'unione della felicità con la moralità (come merito di essere felice).

Come conseguenza della moralità delle nostre azioni, siamo dunque legittimati ad ammettere tale mondo morale come un mondo intelligibile che diventa per noi possibile solo grazie al presupposto di una vita futura.

Grazie alla libertà trascendentale e alla libertà pratica che su di essa si basa, la ragione è arrivata così a poter concepire, dal punto di vista pratico, i presupposti di Dio e della vita futura, proprio in quanto strettamente connessi con l'obbligazione morale: in questo senso la teologia morale dimostra il suo vantaggio su quella speculativa nel riuscire a condurci oltre il punto in cui

questa è destinata inevitabilmente ad arrestarsi. Ecco l'importanza della libertà dell'arbitrio, come stabilita dal *Canone* della ragion pura: è su di essa che si fonda la necessaria unità finale morale e indirettamente l'unità finale della natura, intesa come presupposto praticamente necessario per raggiungere finalmente l'accordo della ragione speculativa con la pratica, dalla cui unione può scaturire quella ascensione trascendentale della conoscenza a cui tende naturalmente ogni essere razionale.

CAPITOLO II

LA LIBERTÀ NELLA "FONDAZIONE DELLA METAFISICA DEI COSTUMI"

«Il filosofo è il giurisperito dell'umana ragione»[89]

Nel seguire il filo conduttore del concetto della libertà all'interno della *Fondazione della metafisica dei costumi* tenteremo di affrontare le questioni relative alla sua presunta evoluzione: fino a che punto cioè sia lecito parlare di evoluzione, ma soprattutto esamineremo se le nuove teorie contenute in quest'opera siano in accordo o in contrasto con quanto stabilito da Kant nella *Critica della ragion pura*.

2.1. IL PRESUPPOSTO DELLA LIBERTÀ: DIALLELE?

Nell'iniziare la nostra lettura della *Fondazione* è necessario prendere le mosse dalla distinzione precedentemente accennata tra arbitrio (*Willkür*) e volontà (*Wille*). Mentre all'interno del *Canone della ragion pura*, l'attenzione era rivolta principalmente all'arbitrio, nella *Fondazione* assume un ruolo preponderante l'azione esercitata dalla stessa volontà, nel suo essere determinata o meno da motivi provenienti dalla ragione pura.

89 *W.L.*, 798; 17.

Vediamo allora che cosa si deve intendere con il termine volontà. Innanzitutto, il passaggio dall'arbitrio alla volontà implica quello dalla considerazione della libertà come proprietà dell'uomo a quella come proprietà di ogni essere razionale: si dice infatti che un essere razionale ha una volontà nella misura in cui esso «ha la facoltà di agire secondo la rappresentazione delle leggi, ovvero secondo principi»[90]; ma dal momento che solo grazie alla ragione è possibile derivare l'azione dalla legge, ecco allora che «la volontà non è altro che la ragione pratica»[91]. Ed è proprio nella capacità che la volontà ha di lasciarsi determinare dalla ragione che si realizza il suo essere indipendente dalle condizioni sensibili: se la ragione ha una causalità rispetto alla volontà è perché questa sceglie di risolversi all'azione solo secondo ciò che la ragione ha indicato come praticamente necessario.[92]

In questo modo dunque la volontà manifesta la propria causalità: nel suo essere autonoma, cioè nel dare legge a se stessa e nel suo essere indipendente dalle inclinazioni.

---

90 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (d'ora in poi abbreviata con *G.M.S.*; seguirà il numero della pagina secondo il testo dell'*Akademie Ausgabe: Kants Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, vol. IV, pp. 385-464; a cui seguirà dopo il [;] il numero della pagina della traduzione italiana di Filippo Gonnelli: Kant Immanuel, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 1997) 412; 57.

91 *Ibid.*

92 Cfr. *ibid.*

Questa seconda proprietà può essere a buon diritto chiamata libertà nel senso negativo, da cui deriverà positivamente la concezione della libertà come autonomia della volontà. Il concetto positivo della libertà è così strettamente legato con quello di una legislazione della ragione, o meglio di una volontà (come facoltà di ogni essere razionale) sotto leggi morali. Questo è quanto afferma Kant con le seguenti espressioni all'inizio della terza sezione della *Fondazione*, intitolata *Passaggio dalla metafisica dei costumi alla critica della ragion pura pratica*:

> La volontà è una specie di causalità degli esseri viventi, in quanto siano razionali e libertà sarebbe la proprietà di tale causalità per cui essa può essere efficiente indipendentemente da cause esterne che la determinino […] una tale definizione della libertà è negativa […] ma da essa proviene un concetto positivo della libertà[93].

Essendo il concetto della causalità strettamente legato a quello di legge, il nostro Autore può quindi concludere in questo modo: «che cosa può essere allora la libertà della volontà se non autonomia, ossa la proprietà della volontà di essere legge a se stessa?»[94], che equivale a dire che «una volontà libera e una volontà sotto leggi morali sono lo stesso»[95].

Prima di procedere oltre, è necessario chiarire

93 *G.M.S.*, 446, 447; 127.
94 *Ibid*.
95 *Ibid*.

subito il senso di un termine che è destinato ad avere un ruolo importante nello sviluppo della tematica kantiana della libertà. Nella frase citata poco più sopra, si è parlato di definizione della libertà e ciò può apparire in contrasto con le tesi sostenute nella *Critica della ragion pura*, dove era stata negata la possibilità di dare una definizione della libertà e dove si era piuttosto preferito usare il termine esposizione: ci troviamo dunque di fronte ad una contraddizione? Non è proprio così, in quanto il termine usato da Kant e tradotto, in un certo senso correttamente, con "definizione", è *Erklärung* e non *Definition* e la differenza non è di poco conto: mentre la definizione nel senso di *Definition* è quel «conceptus rei adaequatus in minimis terminis; complete determinatus»[96], dove è richiesta completezza e precisione in riferimento all'essenza (logica, mai reale) del *definitum*, essenza intesa come il «complexus notarum necessarium interne sufficientium»[97], la definizione nel senso di *Erklärung*, non ha niente a che vedere con la *Definition*, in quanto *erklären* ha un significato più generico, più vago: ricorda un po' il termine *Vorstellung*, che nel suo uso generico di rappresentazione, significa spesso, come sostiene Silvestro Marcucci, «tutto e niente»[98], essendo questo

96 *L.*, 134.

97 *W.L.*, 838; 71. Si tratta qui delle definizioni reali e non delle nominali: «Le definizioni reali sono quindi le definizioni vere e proprie» (*W.L.*, 919; 201, 202).

98 Marcucci Silvestro, *Guida alla lettura della Critica della ragion pura di*

termine usato da Kant in modo generico per designare diverse attività conoscitive. Nel caso di *erklären* è lo stesso Kant che sente l'esigenza di ricordare questa sfumatura di significato, in un famoso passo della *Dottrina trascendentale del metodo*, all'interno della *Critica della ragion pura*:

> La lingua tedesca per le espressioni *esposizione*, *esplicazione*, *dichiarazione* e *definizione* non ha altro che una parola: *Erklärung*, e quindi dobbiamo allontanarci un po' dal rigore della esigenza, per cui rifiutavamo alle spiegazioni filosofiche il titolo di definizione [*Die deutsche Sprache hat für die Ausdrücke der Exposition, Explication, Deklaration und Definition nichts mehr, als das eine Wort: Erklärung, un daher müssen wir schon von der Strenge der Forderung, da wir nämlich den philosophischen Erklärungen den Ehrennamen der Definition verweigerten*][99].

Nel tradurre quindi *Erklärung* con "definizione", si deve tenere presente questo senso generico che ha per fondamento tutte le cautele e le distinzioni suddette.

A questo punto, possiamo così comprendere più chiaramente il significato del sottotitolo della terza sezione della *Fondazione*, che riassume in un certo senso le tesi sin qui sostenute: «il concetto della libertà è la chiave per la spiegazione [*Erklärung*] dell'autonomia della volontà»[100].

Kant, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 48.
99 *K.r.V.*, A 730, B 758; 455.
100 *G.M.S.*, 446; 127.

Questa frase però aggiunge qualcosa in più rispetto a quanto si è detto, col mostrare non soltanto il legame tra volontà, legge morale e libertà, ma anche come si attua questa relazione, anticipando ciò che Kant dirà nelle pagine seguenti.
Chiave per la spiegazione: chiave è *Schlüssel*, che richiama strettamente il termine *Schluß*, ovvero ciò che può essere tradotto con "inferenza", evidenziando un legame che non è casuale, proprio perché entrambi i termini riguardano atti che sono sì differenti, ma che in realtà sono formalmente analoghi. L'inferenza infatti, insegna Kant nelle sue lezioni di logica, deve essere intesa come «quella funzione del pensiero per mezzo della quale un giudizio viene derivato da un altro»[101]; il suo ruolo è di essere un mezzo, un tramite, quel terzo cioè che collega e rende possibile un passaggio, quindi un'unione o sintesi. È proprio ciò che accade con la libertà, nel suo rapporto con la volontà e la legge morale: essa infatti, come proprietà della causalità della volontà rende possibile l'assunzione dell'universalità della legge morale nella massima (unione sintetica), da concepirsi assieme alla possibilità del concetto dell'autonomia di una volontà la cui libertà coincide con l'essere sottoposta a leggi morali. Questo è quanto Kant intende esporre, a mio avviso, nel seguente passaggio, particolarmente significativo:

101 *L.*, 107.

Se dunque viene presupposta la libertà della volontà, la moralità e il suo principio ne conseguono attraverso la semplice scomposizione del concetto di tale libertà. Viceversa, quest'ultimo è sempre sintetico: una volontà assolutamente buona è quella la cui massima può sempre contenere in se stessa la medesima massima, considerata come legge universale […] Queste proposizioni sintetiche sono però possibili solo perché le due conoscenze vengono legate tra loro per mezzo della connessione con un terzo, nel quale entrambe devono trovarsi. Il concetto positivo della libertà fornisce questo terzo[102].

Nell'aver indicato che la libertà è il fondamento dell'autonomia della volontà, il nostro Autore è perfettamente in linea con il compito di una metafisica dei costumi, che deve «ricercare l'idea e i principi di una volontà pura possibile»[103]. Tuttavia in questa sezione ci troviamo nel passaggio da una metafisica dei costumi a una critica della ragione pura pratica, che non si accontenta di cercare i principi che fondano una conoscenza, ma si occupa di sondare la legittimità stessa di ogni possibile fondamento, non solamente dal punto di vista logico, ma soprattutto da quello trascendentale, coll'indagare la relazione che sussiste tra ogni fondamento e le sue possibili conseguenze. In questo senso deve essere interpretato l'accenno ad una possibile deduzione del concetto della libertà, nell'ammettere quest'ultima come presupposto.

---

102 *G.M.S.*, 447; 129.
103 *G.M.S.*, 390; 11.

A questo proposito notiamo come Kant non si discosti affatto dalle tesi sostenute all'interno della sezione delle antinomie nella *Critica della ragion pura*, dove si affermava l'impossibilità di poter dimostrare dal punto di vista teoretico, non solo la realtà della libertà, ma neppure la sua reale possibilità, senza che ne venisse preclusa l'ammissibilità della possibilità logica e della stessa reale possibilità, considerata però dal punto di vista pratico. L'ulteriore passo che viene compiuto nella *Fondazione* è quello di mostrare non soltanto la possibilità di tale ammissibilità, ma di sostenerne ancor più risolutamente la necessità; sostenere cioè la necessità di presupporre la libertà come proprietà della causalità della volontà di ogni essere razionale, una necessità che tuttavia si rivelerà essere in questo caso condizionata.

Presupporre è quindi quel tener per vero, imperfetto dal punto di vista della conoscenza teoretica, che non ha il grado apodittico di certezza, ma soltanto quello di un maggiore o minore approssimarsi ad esso: ciò che Kant definisce con il termine ipotesi. Un'ipotesi infatti è quel «tener per vera una presupposizione come fondamento»[104]. Si potrà tale ipotesi trasformare in una conoscenza certa, o meglio si riuscirà a scorgere la realtà oggettiva di un tale fondamento?

Nelle pagine successive vedremo come Kant svilupperà una serie di argomentazioni che potranno esserci utili nel

104 *L.*, 77.

trovare una risposta a tali domande; per il momento è sufficiente indicare come esse siano pienamente legittime, poiché è in un certo senso lo stesso Kant a creare nel lettore tale aspettativa:

> Cosa sia questo terzo, a cui ci rinvia la libertà, e del quale abbiamo a priori un'idea, qui non si può ancora indicarlo; la deduzione del concetto della libertà dalla ragione pura pratica, e con essa anche il rendere concepibile la possibilità di un imperativo categorico, hanno invece bisogno ancora di qualche preparativo.[105]

Il problema di una deduzione del concetto della libertà riguarda direttamente quello della legittimità nell'attribuire tale proprietà della volontà a tutti gli esseri razionali. Questo perché la dimostrazione che la libertà sia la proprietà della causalità della volontà non è stata condotta dal punto di vista teoretico, che avrebbe portato ad una conoscenza certa e sufficiente della realtà delle cose.
Il fatto che ogni essere razionale abbia una volontà deriva però dalla concezione stessa della volontà, in quanto essa, ci ricorda Kant, non è una semplice facoltà di desiderare, ma è invece proprio quella facoltà di «determinare se stesso all'agire come intelligenza, quindi secondo leggi della ragione, indipendentemente da istinti naturali»[106].
Questa definizione fornirà a Kant l'indicazione per

105 *G.M.S.*, 447; 129.
106 *G.M.S.*, 459; 155.

giungere a mostrare la legittimità nell'attribuire la libertà a tutti gli esseri razionali, non attraverso una dimostrazione teoretica, ma grazie ad una prova sufficiente anche dal punto di vista teoretico. L'argomentazione in realtà seguirà due vie: da un lato si baserà sul concetto di coscienza (*Bewußtsein*), dall'altro invece farà appello al concetto di interesse, di cui già si era parlato all'interno della *Critica della ragion pura* e che sarà destinato ad essere inscindibilmente legato con la problematica della libertà, anche nelle opere successive alla *Fondazione*.

Per provare in modo sufficiente anche per la ragione teoretica che la libertà appartiene a tutti gli esseri razionali dotati di una volontà, come proprietà della causalità di tale volontà nel suo essere autonoma, è necessario mostrare che ogni essere razionale non possa agire altrimenti che sotto l'idea della libertà:

> Per un essere che non può agire altrimenti che sotto l'idea della propria libertà, valgono le stesse leggi che obbligherebbero un essere il quale fosse effettivamente [*Wirklich*] libero. Possiamo dunque liberarci dal peso che grava sul lato teoretico».[107]

---

107 *G.M.S.*, 448 n.; 131 n. Cfr. anche *ibid.* : «Io dico ora: ogni essere che non possa agire altro che *sotto l'idea della libertà* è perciò stesso realmente libero dal punto di vista pratico, ossia per esso valgono tutte le leggi che sono inseparabilmente connesse con la libertà, proprio come se la sua volontà fosse spiegata come libera anche in se stessa, e in modo valido per la filosofia teoretica».

Ora, dal momento che per ogni essere razionale, non agire altrimenti che sotto l'idea della libertà è tutt'uno con l'avere coscienza della propria causalità nei confronti della azioni, ne risulta che qualsiasi ragione con «coscienza di sé riguardo ai suoi giudizi»[108], deve proprio per questo «considerarsi libera»[109]. Siamo quindi autorizzati ad attribuire l'idea della libertà a tutti gli esseri razionali (sempre nel rispetto pratico) in quanto dotati di una volontà, ovvero di una coscienza della propria causalità nei confronti delle azioni.

A questo si aggiunga l'argomentazione relativa al concetto di un interesse razionale puro. Interesse è infatti per definizione «ciò attraverso cui la ragione diventa pratica, ossia diventa una causa che determina la volontà»[110]; tuttavia si può parlare di autonomia della volontà, ovvero di libertà della volontà sotto leggi morali, solo quando la ragione prende un interesse immediato all'azione, che solo in questo caso può essere definito puro.

Tale interesse ha per fondamento quello che Kant definisce sentimento morale (*moraliches Gefühl*), che è l'effetto soggettivo della determinazione razionale della volontà, attraverso l'assunzione della legge morale nella massima. La coscienza di un tale sentimento è sufficiente

---

108 *G.M.S.*, 448; 131.

109 *Ibid*.

110 *G.M.S.*, 459 n.; 155 n.

a provare direttamente che la volontà è autonoma e, nello stesso tempo, ad ammettere come presupposto l'attribuzione della libertà della volontà ad ogni essere razionale; una volontà che sceglie di essere praticamente determinata da ciò che la ragione pura indica come moralmente necessario, indipendentemente dagli stimoli esterni.

Dopo aver sviluppato la concezione dell'ammissibilità della libertà come presupposto, Kant si trova a dover affrontare un'altra fondamentale questione etica: quella del circolo vizioso tra libertà, autonomia della volontà e legge morale. Se è stata presupposta la libertà del volere come condizione dell'essere sottoposti a leggi morali, ci si è però pensati come sottoposti a tale legislazione proprio sul fondamento di tale presupposto. Sembra che ci troviamo di fronte ad una petizione di principio per quanto riguarda la legge morale, che risulterebbe priva di quel fondamento che la libertà dovrebbe garantirle.

È quasi una sorta di diallele: quella fallacia, quel ragionamento vizioso in cui si ha un condizionamento reciproco tra ciò che deve essere fondato e il fondamento stesso; proprio ciò che accade in questo caso, in cui appunto:

> Libertà e propria legislazione della volontà sono entrambe autonomia, dunque sono concetti reciproci, l'uno dei quali, appunto perciò, non può essere usato per spiegare l'altro e per indicarne il

fondamento[111].

La via d'uscita che Kant indica per superare questo ostacolo sarà illustrata nel paragrafo seguente.

2.2. LA DIFESA GIURIDICA DELLA LIBERTÀ

Il cammino percorso all'interno della problematica della libertà sembra destinato ad arrestarsi proprio nel momento in cui il nostro Autore ci ha avvisato del sospetto movimento circolare che si è creato tra libertà, volontà e legge morale, dove il ragionamento sembra essere inevitabilmente caduto in una fallacia senza una possibile via d'uscita. Nelle ultime pagine della *Fondazione*, Kant mostrerà invece come tale circolo vizioso sia in realtà apparente e indicherà il modo di superare l'ostacolo.
Il primo passo da compiere nel tentativo di uscire dal circolo consiste nel richiamare la distinzione fondamentale tra fenomeni e cose in sé: se è possibile parlare di fenomeni soltanto per le rappresentazioni che derivano dalla percezione e dalla ricettività delle sensazioni e che hanno sempre un legame con qualcosa che non dipende dall'azione del nostro arbitrio, si deve altrettanto poter parlare di cose in sé per tutte quelle rappresentazioni riconducibili alla spontaneità,

111 *G.M.S.*, 450; 135, 137.

all'attività e alla produzione del soggetto. Inoltre, se da questa divisione deriva quella tra mondo sensibile e mondo intelligibile, si può affermare che tutto ciò che riguarda l'uomo nel suo essere affetto mediante la sensibilità deve essere assegnato al mondo sensibile, mentre si può, nello stesso soggetto, fare riferimento al concetto di un mondo intelligibile per quelle rappresentazioni che provengono dalle facoltà che hanno dimostrato di avere una spontaneità pura.
Il fattore discriminante tra questi due tipi di rappresentazioni è di nuovo il concetto di coscienza. È infatti attraverso il modo in cui la coscienza viene affetta, che si può parlare dell'uno o dell'altro tipo di esse: dire che una rappresentazione deriva da una pura attività del soggetto è come dire che raggiunge la coscienza immediatamente e non tramite la sensibilità. Tale modalità con cui la coscienza viene affetta è quindi la *ratio cognoscendi* di tutto ciò che può essere ricondotto all'attività del soggetto.

Ora nell'uomo l'unica facoltà la cui attività viene definita pura è per Kant esclusivamente la ragione, che si differenzia in questo senso anche dall'intelletto, che è sempre in una qualche relazione con la sensibilità, pur mostrando una grande spontaneità nella sua attività. La ragione invece può benissimo elevarsi al di sopra della sensibilità e rendere così l'uomo membro di un mondo intelligibile, a cui appartiene proprio dal punto di vista del suo essere razionale.

Il concetto di punto di vista (*Standpunkt*) è fondamentale perché grazie ad esso viene tolto il sospetto della viziosità insita nel sillogismo della libertà. Si hanno infatti due punti di vista: in virtù del primo l'uomo considera se stesso in quanto appartenente al mondo sensibile; grazie al punto di vista di se stesso in quanto intelligenza invece, l'uomo si deve considerare come appartenente al mondo intelligibile, dove non vige l'eteronomia delle leggi di natura, ma l'autonomia delle leggi che la ragione dà a se stessa.
Dal momento che proprio questa indipendenza dall'essere efficienti esclusivamente secondo la legislazione della natura è la libertà nel senso negativo, alla quale è connessa l'autonomia della volontà, che è il concetto positivo della libertà, accade che proprio sul fondamento dell'assunzione del punto di vista di se stesso come intelligenza, svanisce per ogni essere razionale l'apparenza del circolo vizioso, nella misura in cui un tale essere razionale, in quanto appartiene al mondo intelligibile, non può non pensare la causalità della sua volontà altrimenti che sotto l'idea della libertà. Per questo Kant può affermare che «quando ci pensiamo liberi, ci trasferiamo nel mondo intelligibile come suoi membri, e riconosciamo l'autonomia della volontà insieme alla sua conseguenza, la moralità» [112].
L'idea della libertà contiene dunque il fondamento del

112 *G.M.S.*, 453; 141.

concetto di una legislazione del mondo intelligibile; inoltre, poiché alla volontà condizionata da stimoli sensibili si aggiunge sinteticamente l'idea della stessa volontà in quanto autonomia, ovvero in quanto volontà pura di un essere che appartiene al mondo intelligibile, ne deriva che il concetto della libertà sta anche a fondamento di ogni azione intesa come un dovere conforme a leggi provenienti dal mondo intelligibile, che contiene così «il fondamento del mondo sensibile e con ciò anche delle sue leggi»[113].

Tuttavia, pur essendo le nostre azioni conformi all'idea di una tale legislazione della libertà, questa non sarà mai un concetto d'esperienza e neppure potrà essere confermata da esempi tratti dall'esperienza, a differenza della legislazione naturale. In questo senso restano valide le tesi esposte nella *Critica della ragion pura*, laddove Kant afferma che «la libertà è solo una idea della ragione, la cui realtà oggettiva è in sé incerta»[114] e questa incertezza può essere pericolosa dal momento che fa della libertà così intesa una specie di «bonum vacans»[115] di cui potrebbe appropriarsi qualsiasi fatalista, sostenitore dell'impossibilità della libertà e intenzionato a negare alla morale ciò che di diritto le spetta come fondamento.

È quindi ancora una volta un dovere per la filosofia

113 *G.M.S.*, 453; 143.

114 *G.M.S.*, 455; 147.

115 *G.M.S.*, 456; 149.

addentrarsi in questa dialettica naturale e dimostrare che non esiste contraddizione tra libertà e necessità naturale; tale compito spetta, prosegue Kant, alla filosofia speculativa: ciò che è stato fatto in sede di critica della ragion pura.

La *Fondazione* non è dunque in contrasto con le tesi sostenute nella sezione delle antinomie della ragione pura, né tanto meno con quelle espresse nel *Canone*; anzi le ribadisce ulteriormente rafforzandole con una nuova argomentazione, quella che ha per fondamento il concetto di coscienza.

Che ogni essere razionale possa rappresentare se stesso come sottoposto alla legislazione della natura (eteronomia) e nello stesso tempo alla legislazione della libertà (autonomia), riposa semplicemente sul fatto che ogni uomo ha coscienza di sé da entrambi i punti di vista[116], che necessariamente devono essere assunti:

116 Cfr. *G.M.S.*, 457; 151: «Ora, egli si rende subito conto che entrambi i modi di considerarsi possono, anzi devono, aver luogo insieme. Infatti che una *cosa nel fenomeno* (appartenente al mondo sensibile) sia sottoposta a certe leggi dalle quali è indipendente *in quanto cosa*, o essere, *in sé*, non contiene la minima contraddizione; e che egli non possa non rappresentarsi e pensare se stesso in questo duplice modo, riposa, per quanto riguarda il primo, sulla coscienza di sé come oggetto affetto dai sensi, per ciò che attiene al secondo, sulla coscienza di sé come intelligenza, ossia come indipendente da impressioni sensibili nell'uso della ragione (dunque come appartenente al mondo intelligibile).»

Il concetto di un mondo intelligibile è dunque solo un *punto di vista* che la ragione si vede costretta a prendere […] *per pensarsi come pratica*, punto di vista che tuttavia per ogni uomo è necessario, se a lui non deve essere negata la coscienza di se stesso come intelligenza, quindi come causa razionale e attiva per mezzo della ragione, ossia liberamente agente[117].

Nel considerarsi come fonte di libera determinazione, ovvero nel pensarsi dal punto di vista del mondo intelligibile, la ragione non oltrepassa affatto i propri limiti, poiché nei confronti di ogni pretesa speculativa, il mondo intelligibile resta un pensiero solamente negativo: esso è infatti solo ciò che rimane dopo aver tolto alla nostra volontà la possibilità di essere necessitata esclusivamente da impulsi sensibili e di cui non possiamo conoscere nient'altro. La ragione, prosegue Kant, oltrepasserebbe i suoi confini se in tale mondo intelligibile pretendesse di potersi intuire (*hineinschauen*), percepire (*hineinmpfinden*), o di spiegare (*erklären*) come la libertà possa essere possibile.
Spiegare infatti, nel senso di *erklären*, significa stabilire una relazione di determinazione secondo leggi di natura, ovvero secondo leggi «il cui oggetto possa essere dato in una qualche esperienza possibile»[118]; ma essendo la realtà della libertà del tutto incerta, non solo essa non può essere dimostrata teoreticamente, secondo leggi di

117 *G.M.S.*, 458; 153.
118 *G.M.S.*, 459; 155.

natura, ma neppure può essere compresa (*begreifen*) o riconosciuta (*eingesehen*).
Laddove non è possibile alcuna spiegazione, conclude Kant, non resta altro che la difesa (*Vertheidigung*) giuridica della libertà, confutare cioè le obiezioni di coloro che ne dichiarano risolutamente l'impossibilità; ciò che è stato fatto nell'aver mostrato non solo la possibilità di ammettere la libertà come proprietà della volontà di ogni essere razionale, ma anche nell'indicare la necessità di porre a condizione della volontà di ogni uomo cosciente di sé come intelligenza, il presupposto della libertà pratica.
Con questo non si è fatto altro che stabilire il limite all'interno del quale ogni ragione deve mantenersi nell'indagare i principi della morale; uno dei compiti più difficili e importanti che si richiede al filosofo che, in quanto *legis peritus* delle leggi della ragione, deve saper ricercare non solamente la fonte delle nostre conoscenze e specificarne l'ambito dell'uso, ma deve anche stabilire i confini all'interno dei quali la ragione possa trovare una garanzia per ogni sua legittima pretesa.
La filosofia dunque «è un'idea della più perfetta legislazione dell'intelletto umano e il filosofo è il giurisperito dell'umana ragione»[119].

Arrestarsi di fronte ai limiti tracciati per ogni ricerca morale non deve essere un biasimo per la

119 *W.L.*, 798; 17.

deduzione, fin qui condotta, del supremo principio della moralità - scrive Kant nella breve *Nota conclusiva* dell'opera - così come non deve esserlo il fatto che la ragione umana non riesca a comprendere (*begreifen*) la necessità assoluta dell'imperativo categorico in quanto legge pratica incondizionata, dal momento che essa ne comprende pur sempre l'incomprensibilità (*Unbegreiflichkeit*), a sufficiente garanzia della coscienza di tale necessità.
Così, analogamente, si è giunti a comprendere la necessità nell'ammettere la libertà come presupposto, senza riuscire a comprenderla (*begreifen*), o conoscerla (*einsehen*).

A proposito dei differenti gradi della conoscenza, sappiamo infatti che conoscere (*einsehen*) è quel grado successivo all'intendere (*verstehen*) un oggetto con l'intelletto, cioè all'*intelligere* e significa conoscere qualcosa attraverso la ragione, «secondo concetti tali da essere universali quanto alla determinazione»[120]; esso si differenzia quindi dal *begreifen*, che è il grado ancora successivo e il più elevato in assoluto, che indica quel conoscere (*erkennen*) qualcosa con la ragione, in quel grado però sufficiente a discernere il rapporto che l'oggetto di tale conoscenza ha con un determinato scopo, equivalente al latino *comprehendere*[121].

120 *W.L.*, 846; 83; cfr. anche *L.*, 59, e *R.* 2394 (Ak.A., XVI, 342-4).
121 *L.*, 58-9. Ritengo sia utile riportare il passo della *Logik Jäsche* in

Il termine *begreifen* possiede un'altra sfumatura di significato, che sarà destinata ad acquistare sempre maggiore importanza nel pensiero kantiano del periodo successivo alla *Fondazione della metafisica dei costumi*, secondo cui la ragione nulla può comprendere se non ciò che essa stessa determina a priori[122].

---

questione, con la relativa terminologia tedesca: «In relazione alla capacità oggettiva della nostra conoscenza in generale si possono indicare i seguenti *gradi* di possibile incremento (sotto questo rispetto) della conoscenza stessa: Il *primo* grado della conoscenza è: *rappresentarsi* [*vorstellen*] qualcosa. Il *secondo*: rappresentarsi coscientemente qualcosa o *percepire* [*wahrnehmen*] (*percipere*). Il *terzo*: *conoscere* [*kennen*] (*noscere*) o rappresentarsi qualcosa nel confronto con altre cose sia secondo l'*identità* sia secondo la *differenza*. Il *quarto*: conoscere qualcosa con coscienza, ossia *conoscere* [*erkennen*] *in senso forte* (*conoscere*). Anche gli animali conoscono gli oggetti ma non con coscienza. Il *quinto*: *intendere* [*verstehen*] (*intelligere*) qualcosa, cioè conoscere o concepire [*concipiren*] qualcosa *con l'intelletto per mezzo dei concetti*. È molto diverso dal *comprendere* [*begreifen*]. Ci sono molte cose che possono essere concepite pur non potendo essere comprese [...]. Il *sesto*: conoscere qualcosa con la ragione, ossia *discernere* [*einsehen*] (*perspicere*). In poche cose riusciamo a spingerci fino a tanto [...]. Il *settimo*, infine: *comprendere* [*begreifen*] (*comprehendere*) qualcosa in *quel* grado che basta per il nostro scopo, con la ragione o *a priori*. Infatti ogni nostro comprendere non è che *relativo*, cioè sufficiente per un certo scopo; non c'è niente che noi comprendiamo *assolutamente*. Niente può essere compreso più compiutamente di ciò che dimostra il matematico, per esempio che [*was*] tutte le linee del cerchio sono proporzionali. E tuttavia egli non comprende come [*wie*] avvenga che una figura così semplice abbia tali proprietà.»

122 Cfr. *W.L.*, 847; 84: «Pertanto non posso comprendere o discernere

Infine si può precisare che mentre il termine *begreifen* si riferisce sempre al "come" un qualcosa accade e cioè al *wie*, l'intendere (*verstehen*) qualcosa, nel senso di conoscere o concepire (*concipiren*) per mezzo dei concetti dell'intelletto, si riferisce sempre al "che" di un fenomeno, al *was*[123]: ciò che è in linea con quanto è stato stabilito circa la libertà, della quale noi arriviamo a discernere "che" deve necessariamente essere presupposta quale proprietà della volontà di ogni essere razionale, ma non riusciamo in nessun modo a comprendere "come" tale presupposto possa essere possibile.

perfettamente ciò che non posso determinare a priori». Cfr. anche *L.*, 59.

123 *L.*, 59.

CAPITOLO III

LA LIBERTÀ NELLA "CRITICA DELLA RAGION PRATICA"

«Il concetto della libertà […] costituisce la *chiave di volta* dell'intero edificio di un sistema della ragion pura, anche della speculativa»[124]

Nel seguire il concetto della libertà come filo-conduttore per una lettura delle opere di Kant, a partire dalla *Critica della ragion pura* sino alla *Fondazione della metafisica dei costumi*, siamo giunti ad una delle tappe fondamentali dell'evoluzione dell'etica kantiana. Il problema della libertà, nel suo essere inscindibilmente legato con molteplici questioni speculative e pratiche, ha toccato alcuni tra i più grandi problemi della metafisica, come quello del primo cominciamento del mondo, che riguarda la libertà in senso trascendentale e che è stato affrontato nella sezione delle antinomie della ragion pura.

È con l'uscita della *Critica della ragion pratica*, nel

124 *Kritik der praktischen Vernunft*, d'ora in poi indicata con *K.p.V.* (a cui seguirà il numero delle pagine della prima edizione originale (A), mentre dopo il [;] verrà citato il numero della pagina della traduzione italiana a cura di Francesco Capra, riveduta da Eugenio Garin, Kant Immanuel, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari, 1997), 4; 3,4.

gennaio del 1788 e proprio attraverso il concetto della libertà, che si può essere tentati di dubitare della coerenza del pensiero kantiano, ma questo accade, a mio avviso, a causa di letture e interpretazioni parziali del testo originale.

«Essere coerente è il dovere più grande di ogni filosofo; eppure è quello che viene soddisfatto più di rado»[125], ci ricorda lo stesso Kant, che dovette preoccuparsi di confutare alcuni problemi legati all'esegesi delle sue opere e che lo spinsero, in parte, a scrivere la *Critica della ragion pratica*. Si tratta di obiezioni che hanno per oggetto proprio il concetto della libertà: uno per tutti, il problema dell'applicazione delle categorie ai noumeni, che sembra essere negata nel rispetto della conoscenza teoretica e affermata invece in quello della conoscenza pratica (il riferimento è alla già citata obiezione di Pistorius[126]).

125 *K.p.V.*, 44; 49.

126 L'obiezione del prelato Hermann Andreas Pistorius, che aveva come oggetto il problema della possibilità e legittimità dell'uso delle categorie applicate ai noumeni, apparve nella "Allgemeine Deutsche Bibliothek" nell'anno 1786 (n. 66, pp. 447-463). Le altre principali obiezioni erano quelle della "incoerenza", ovvero della circolarità tra legge morale e libertà, avanzata dal professore di Tubinga Johann Friedrich Flatt (pubblicata nelle "Tübinger gelehrte Anzeigen", 1786, n. 14); l'obiezione di Gottlob August Tittel, a proposito della riduzione della riforma morale kantiana alla scoperta di una "nuova formula" del principio della moralità (apparsa in *Über Kants Moralreform*, Frankfurt-Leipzig, 1786); e infine quella di Thomas Wizenmann, che riguarda il cosiddetto *Pantheismusstreit*.

Problema fondamentale, quello di "farsi un concetto del soprasensibile" che era già stato oggetto della polemica nota come *Pantheismusstreit*[127] nel 1785 e 1786, culminata

127 Come è noto, con il termine *Pantheismusstreit*, o *Spinozastreit* si intende quella polemica che si svolse tra il 1785 e il 1786 tra Jacobi, Mendelssohn e Kant. La polemica nacque inizialmente come dibattito tra Jacobi e Mendelssohn a causa della pubblicazione da parte di Jacobi, del testo intitolato *Sulla dottrina di Spinoza, in forma di lettere al Signor Moses Mendelssohn* (*Über die Lehre des Spinoza in Biefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, 1785), che riproduceva un carteggio avvenuto tra lo stesso Jacobi e Mendelssohn a proposito delle convinzioni filosofiche di Lessing: nel sostenere lo spinozismo di Lessing, Jacobi (per il quale, spinozismo era sinonimo di ateismo e di negazione della libertà) condannava implicitamente qualsiasi tentativo di dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio come destinato a condurre necessariamente all'ateismo. Mendelssohn, che invece sosteneva la possibilità di dimostrare razionalmente sia la libertà della volontà che l'esistenza di Dio, rispose a Jacobi nel testo intitolato *Ore mattutine, ovvero lezioni sull'esistenza di Dio* (*Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, Berlin, 1785), nel quale però veniva citato indirettamente anche lo stesso Kant, le cui argomentazioni a proposito dell'esistenza di Dio venivano così avvicinate allo spinozismo e all'ateismo: Mendelssohn cioè aveva tentato di trovare nella *Critica della ragion pura* un sostegno alle teorie di Spinoza, così come Jacobi le aveva interpretate. Kant intervenne allora nel famoso saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* (*Was heißt: sich im Denken orientieren*, pubblicato nell'ottobre 1786 nella rivista "Berlinische Monatsschrift"), dove nell'opporsi sia alle tesi di Jacobi che a quelle di Mendelssohn (che nel frattempo era morto) elabora quella particolare concezione di pensare il soprasensibile che è strettamente legata con le tesi della *Critica della ragion pratica* che chiariremo nel corso di questo capitolo.

nel celebre saggio intitolato *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*
In questo capitolo, seguendo l'esposizione kantiana, esamineremo in particolare quella che può essere considerata l'innovazione principale che la *Critica della ragion pratica* aggiunge alle opere precedenti e cioè la dimostrazione della realtà oggettiva della libertà. Elencando come "fatti" questi nuovi risultati, sarà nello stesso tempo nostra cura chiederci: *quid iuris?* Quale norma li legittima?

3.1. LA REALTÀ OGGETTIVA DELLA LIBERTÀ, "QUID FACTI"

«La libertà è reale [*wirklich*]»[128]: questa affermazione può senza dubbio gettare nello sconforto il lettore che, memore delle osservazioni precedenti, ricordi in particolare come l'esito della *Fondazione della metafisica dei costumi* e della *Critica della ragion pura* era stato quello di negare risolutamente la possibilità di affermare la realtà della libertà (nel senso di *Wirklichkeit*). Una tale affermazione comporterebbe la possibilità, per ogni uomo, di avere un'intuizione della libertà che verrebbe ridotta ad essere esclusivamente sensibile, determinando una caduta nell'errore della psicologia, quella disciplina cioè che, non preoccupandosi affatto di considerare il

128 *K.p.V.*, 5; 5.

problema della libertà dal punto di vista trascendentale e riducendo la libertà alla semplice spontaneità di un automatismo, non fa che negare ciò che pretenderebbe di avere dimostrato, gettando la ragione nell'inevitabile dielmma della conciliazione della necessità naturale con la libertà.

«Il concetto della libertà, in quanto la realtà [*Realität*] di essa è provata [*beweisen*] mediante […]»[129]: ecco un'altra frase la cui struttura è ricorrente all'interno della *Critica della ragion pratica* e che potrebbe suscitare perplessità, poiché avere una prova certa della realtà della libertà appare, a prima vista, nuovamente in contrasto con quanto precedentemente affermato. A questo proposito infatti l'esito della *Fondazione* era piuttosto problematico: la libertà, di cui non si aveva nessuna prova diretta, era ammessa solo in quanto presupposto, o meglio, come punto di vista che la ragione era costretta a dover assumere se voleva evitare di cadere in una sorta di eteronomia dei principi del comportamento; la libertà era quindi concepita come un'idea della ragione la cui realtà risultava però incerta[130] e la ragione era costretta ad arrestarsi di fronte a questo estremo confine speculativo. Per quanto riguarda il *Canone della ragion pura*, invece, dove Kant era arrivato ad ottenere una prova per esperienza della libertà, non

129 *K.p.V.*, 4; 3 (traduzione in parte modificata).
130 Cfr. *Supra*, p. 75 e sgg.

bisogna dimenticare che allora si parlava della libertà dell'arbitrio e non di quella della volontà, di cui ora si discute.

Un'altra domanda che inevitabilmente siamo autorizzati a porre è la seguente: che cosa accade ora, all'interno cioè della *Critica della ragion pratica*, alla libertà intesa in senso trascendentale, di cui si era ampiamente dibattuto nella sezione delle antinomie della ragione pura?

È quindi opportuno chiarire in quale senso deve essere intesa l'affermazione della realtà della libertà, esaminando nel contempo la struttura stessa della prova di tale realtà, per sondarne la legittimità all'interno delle argomentazioni etiche kantiane.

La libertà, scrive Kant, risulta essere provata «mediante una legge apodittica della ragion pratica»[131]; a fondamento di questa prova si trova quel particolare rapporto circolare tra legge morale e libertà, già riscontrato nella *Fondazione*, per cui la libertà risulta essere la condizione della legge morale, mentre da parte sua la legge morale è la condizione mediante la quale diveniamo consapevoli della libertà; in altre parole, la libertà deve essere considerata come la *ratio essendi* della legge morale, che ha invece la funzione di *ratio cognoscendi* della libertà.

L'essere condizione della legge morale è sufficiente per

131 *K.p.V.*, 4; 3.

far sì che ogni essere razionale possa conoscere (nel senso di *wissen*) a priori la possibilità stessa dell'idea della libertà, senza tuttavia poterla percepire (*einsehen*); tra tutte le idee della ragione questa condizione si verifica solo con la libertà.
La legge morale stessa è inoltre sufficiente per garantire che la libertà appartenga ad ogni essere razionale come proprietà della sua volontà; ciò che era già affermato in modo problematico nella *Fondazione*, viene confermato in maniera definitiva per garantirne la veridicità.
La volontà di ogni essere razionale, afferma Kant, è tale da poter assumere come motivo determinante sufficiente la semplice forma legislativa delle massime; in questo senso essa risulta indipendente dalla legge di causalità naturale, che determina la successione dei fenomeni in modo necessario; tale indipendenza non è altro che la libertà, intesa in senso negativo. Mediante questa assunzione, la volontà stessa risulta determinata rispetto alla sua natura, non potendo non essere altrimenti che libera: «dunque, una volontà, a cui la semplice forma legislativa delle massime può servir di legge, è una volontà libera»[132].

Attraverso la legge morale possiamo così concepire la libertà "nel senso positivo", che è la stessa legislazione della ragion pura pratica, nel suo essere determinante nei confronti della volontà umana.

132 *K.p.V.*, 52; 61.

Concepire la libertà in senso positivo, non significa tuttavia avere di essa un concetto positivo: dal punto di vista trascendentale, infatti, la libertà rimane totalmente incomprensibile (*unbegreiflich*), in quanto concetto problematico nell'uso speculativo della ragione; per avere un concetto positivo della libertà della volontà sarebbe infatti necessaria una "intuizione intellettuale", che per l'uomo non può mai essere ammessa.
Ecco spiegato il motivo per cui della libertà non si può dare un'esibizione empirica (*empirische Darstellung*): esibire un concetto infatti significa per Kant mostrare l'intuizione ad esso corrispondente[133].
Se il primo concetto della libertà è sempre negativo, la legge morale stessa ci conduce così ad una sua determinazione in senso positivo, ferme però restando le condizioni da Kant imposte negli scritti precedenti, in particolare nella *Critica della ragion pura*, in modo tale da non avere spazio per nessuna pretesa a vedute, ovvero a conoscenze teoretiche positive, di tutto ciò che non appartiene al mondo dei fenomeni.
In quale senso allora deve essere intesa l'affermazione che costituisce una delle innovazioni fondamentali all'interno della problematica kantiana della libertà e cioè

133 Anche se esiste un'esibizione simbolica, dove si fa corrispondere al concetto un'intuizione ma solo nel rispetto analogico, tuttavia l'aggettivo empirica esclude che in questo caso si stia parlando dell'esibizione simbolica.

che la libertà stessa è reale?

La risposta a questa domanda sarà tale da indicarci quello che, a mio avviso, è il diverso punto di vista con cui Kant ha affrontato, nella *Critica della ragion pratica*, la questione della libertà e della deduzione del principio supremo della moralità; ciò che può benissimo essere visto come un vero e proprio capovolgimento di metodo. Se nella *Fondazione* e nella *Critica della ragion pura* ci si arrestava inevitabilmente di fronte a tutte le difficoltà connesse con il tentativo di provare la realtà della libertà e di fronte alla deduzione del principio supremo della moralità, era perché l'indagine veniva condotta unilateralmente dal punto di vista teoretico e speculativo; quello che Kant tentava di ottenere era una spiegazione, intesa come deduzione teoretica dei fondamenti, della libertà; una fondazione teoretica tanto impossibile quanto inutile: con la *Critica della ragion pratica*, invece, la questione viene affrontata esclusivamente dal punto di vista pratico. Se fosse possibile una fondazione teoretica della libertà, questo significherebbe per l'uomo la possibilità di avere un'intuizione intellettuale, oppure ridurre la libertà a semplice spontaneità, ciò che è tutt'uno col negare la libertà intesa in senso trascendentale.

Spiegare quindi la possibilità e la realtà della libertà non avrebbe quindi senso, poiché sarebbe come affrontare la questione dal punto di vista sbagliato, utilizzare cioè il punto di vista teoretico in ambito pratico. In questo senso

dunque deve essere interpretata l'affermazione della realtà della libertà: la realtà di cui si parla non deve essere intesa in senso teoretico ma solamente nel significato pratico; e questa è una precisazione che, come avrò cura di mostrare, Kant stesso puntualmente ribadisce.

Dopo queste considerazioni possiamo così introdurre quella che è la più significativa innovazione legata a un tale cambiamento di prospettiva: la realtà della libertà viene procurata dalla stessa ragione pratica mediante un fatto (*Faktum*), attraverso il quale viene fornito un oggetto al concetto problematico di causalità incondizionata, che la ragion pura poteva solamente pensare come non contraddittorio, ma non come reale; questo passaggio dalla possibilità alla realtà della libertà è appunto ciò di fronte a cui la *Fondazione* si era arrestata, pur contenendone in sé gli elementi costitutivi:

> La ragion pratica, per se stessa e senza aver fatto un accordo con la ragione speculativa, procura la realtà a un oggetto soprasensibile della categoria della causalità, cioè alla *libertà* (benché come concetto pratico, anche soltanto per l'uso pratico), e perciò conferma mediante un fatto quello che con la speculazione poteva essere semplicemente *pensato*.[134]

Che cos'è questo fatto di cui si parla, ma soprattutto che cosa significa "fatto" nel senso di *Faktum*?

134 *K.p.V.*, 9; 9.

Senza addentrarci nell'esame dettagliato del concetto di *Faktum*, mettendo inoltre da parte la questione della sua origine latina e della presunta accezione giuridica e attenendoci a quanto Kant stesso in sede di critica della ragion pratica scrive, diciamo innanzitutto che, con il termine *Faktum*, non si indica un qualcosa che ci viene dato nell'esperienza, un evento nel senso di accadimento empirico, bensì esso deve essere inteso come la stessa determinazione della volontà da parte della ragion pura. Ora, dato che solo una volontà libera può essere determinata da motivi che provengono dalla ragione pura e poiché una volontà libera e una volontà sotto leggi morali sono la stessa cosa, il fatto risulta allora essere, da un lato, identico alla coscienza della legge morale e dall'altro, alla coscienza della libertà della volontà:

> L'analitica dimostra che la ragion pura può essere pratica […] e invero, dimostra ciò mediante un fatto in cui la ragion pura appare a noi realmente pratica, cioè l'autonomia nel principio della moralità mediante il quale essa determina la volontà all'azione. Nello stesso tempo questa analitica mostra che questo fatto è legato inseparabilmente con la coscienza della libertà della volontà, anzi è a quella identico[135].

È proprio tramite il fatto della ragione che la libertà può essere dunque intesa nel senso positivo, per cui essa si costituisce come un oggetto soprasensibile

135 *K.p.V.*, 72; 91.

della categoria della causalità e Kant può così affermare che la ragion pratica riesce, laddove la speculativa fallisce, a procurare la realtà di tale oggetto, sebbene solo dal punto di vista pratico.
Mediante il fatto della ragione, ciascun essere razionale non soddisfa così alcuna pretesa a vedute di oggetti che oltrepasserebbero ogni esperienza possibile, in quanto tale fatto rimane «assolutamente inesplicabile con tutti i dati del mondo sensibile e con tutto l'ambito dell'uso teoretico della nostra ragione»[136]; un fatto di cui, in quanto legge morale, siamo inoltre consapevoli a priori e che è apoditticamente certo, anche nell'ipotesi di non poterne osservare gli effetti nell'esperienza.[137]

Questo è dunque il motivo per cui si può affermare che la realtà della legge morale risulta essere stabile in se stessa, senza tuttavia essere dimostrata mediante una deduzione che la ragione, sia essa teoretica o speculativa, invano si sforza di ottenere; né servirebbe tentare di dimostrare tale realtà mediante conferme tratte a posteriori dall'esperienza. Il tentativo di dedurre il principio supremo della moralità non è stato tuttavia del tutto inutile, poiché, prosegue Kant, esso ci serve ora quale:

principio della deduzione di una facoltà imperscrutabile […] cioè la

136 *K.p.V.*, 74; 93.
137 Cfr. *K.p.V.*, 81; 101.

facoltà della libertà, di cui la legge morale […] dimostra, non semplicemente la possibilità, ma la realtà [*Wirklichkeit*], negli esseri che riconoscono questa legge come obbligatoria per essi.[138]

In questo senso la libertà può essere intesa positivamente: mediante il darsi della legge morale come fatto della ragione, il concetto problematico della libertà, ovvero ciò che nella speculazione poteva essere concepito solo negativamente, riceve ora una determinazione e quindi un significato positivo. È l'importante risultato ottenuto grazie al cambiamento di metodo che la *Critica della ragion pratica* propone: se prima ciascun essere razionale poteva solo sostenere il pensiero di una causalità libera, senza poterlo trasformare in una conoscenza, ora invece è possibile realizzare tale pensiero; grazie al fatto della ragione quel potere viene trasformato in un essere[139]. Tale determinazione positiva

138 *K.p.V.*, 82; 103.

139 Cfr. *K.p.V.*, 84, 85; 105: «noi potevamo *sostenere il pensiero* di una causa che agisca liberamente soltanto se applicavamo questo pensiero a un essere del mondo sensibile, considerato d'altra parte anche come noumeno [...] Ma io non potevo *realizzare questo pensiero*, cioè non lo potevo mutare in una conoscenza di un essere agente in tal modo, neanche semplicemente rispetto alla possibilità di quest'essere»; cfr. anche *K.p.V.*, 187, 188; 229: «Ora si trattava semplicemente di ciò, che questo *potere* fosse mutato in un essere, e cioè si potesse dimostrare, in un caso reale mediante un fatto, che certe azioni suppongono una tale causalità (l'intellettuale, sensibilmente incondizionata), siano esse reali oppure soltanto

non è nient'altro che il concetto stesso della ragion pura nel suo determinare immediatamente la volontà: ciò che risulta così determinato è proprio quel concetto di una legge per una causalità che per la ragione speculativa risultava essere sempre trascendente e che nella ricerca dell'incondizionato generava le note antinomie.
Ora invece con il fatto della ragione accade proprio questo, che esso nel procurare la realtà al concetto di una volontà avente una libera causalità nei confronti dei propri oggetti, cioè le azioni, ci indica nello stesso tempo «un mondo dell'intelletto puro, anzi lo determina in modo affatto positivo e ce ne fa conoscere qualcosa, e cioè una legge»[140]: ecco così che la libertà che già ci aveva trasportati nel mondo intelligibile come suoi membri, rende ora possibile una conoscenza assertoria del soprasensibile, sebbene valida soltanto nel rispetto pratico:

> E così ci è data la realtà del mondo intelligibile, e invero determinata sotto il rispetto pratico, e questa determinazione, che sotto il rispetto teoretico sarebbe trascendente (esaltata), sotto il rispetto pratico è immanente[141].

Ancora una volta è stata dimostrata l'importanza della libertà all'interno dello sviluppo del pensiero

---

prescritte, cioè oggettivamente e praticamente necessarie.»
140 *K.p.V.*, 74; 93.
141 *K.p.V.*, 188, 189; 231.

kantiano e si inizia così a comprendere come essa, proprio grazie alla *Critica della ragion pratica*, costituisca la chiave di volta dell'intero sistema di conoscenze della ragione: il concetto della libertà è l'unico che ci permette di trovare l'incondizionato e l'intelligibile senza uscire fuori da noi stessi[142].

Mondo intelligibile e mondo della libertà sono quindi la stessa cosa: per Kant, il concetto di un essere razionale che ha coscienza di sé come di un essere dotato di una volontà libera è identico al concetto di una *causa noumenon*, dove causalità e libertà si trovano uniti senza contraddizione. Il concetto di una *causa noumenon* resta tuttavia dal punto di vista teoretico un concetto vuoto, cui nessuna intuizione può essere sottoposta; mentre dal punto di vista pratico esso possiede un significato e una realtà che può essere indicata nelle massime stesse.

In aggiunta, la causalità della *causa noumenon* contiene in sé una legge che esprime una relazione di determinazione della natura sensibile da parte della natura soprasensibile, tale da far sì che la natura sensibile possa ricevere la forma di un mondo intelligibile, senza tuttavia danneggiare il meccanismo naturale degli eventi.

La legge morale dunque, proprio grazie al concetto di una causalità per libertà, determina il fondamento della relazione fra la natura sensibile degli esseri razionali e ciò che appartiene alla sfera dell'autonomia della ragion

142 Cfr. *ibid.*

pura, vale a dire l'esistenza di ogni essere razionale in quanto *causa noumenon*; essa inoltre racchiude in sé il fondamento dell'unione sintetica tra le due nature, la sensibile con la soprasensibile, perché nel pratico, in accordo all'argomentazione basata sul fatto della ragione, la conoscenza stessa è il fondamento dell'esistenza degli oggetti (che in questo caso non sono fenomeni, ma azioni volontarie).
In virtù della concezione positiva della natura soprasensibile, intesa come una «natura sotto l'autonomia della ragione pura pratica»[143], si può comprendere come la natura sensibile possa contenere in sé l'effetto della determinazione del mondo intelligibile. Le due nature, in questo loro rapporto, vengono definite da Kant come "natura archetipa" (soprasensibile) e "natura ectipa" (sensibile):

> Si potrebbe chiamare archetipa quella natura (*natura archetypa*), che noi conosciamo solamente nella ragione; e questa invece che contiene l'effetto possibile dell'idea della prima come motivo determinante della volontà, si potrebbe chiamare ectipa (*natura ectypa*)[144].

Il problema della relazione tra natura archetipa e natura ectipa è un passaggio fondamentale nell'analisi dell'evoluzione del concetto kantiano della libertà: esso

143 *K.p.V.*, 74; 93.
144 *K.p.V.*, 75; 93.

risiede essenzialmente nell'esame della modalità con cui la determinazione della ragion pura sulla volontà incontra direttamente l'ambito dei fenomeni; come si sa infatti, le azioni appartengono da un lato al mondo intelligibile, in quanto conformi a una legge della libertà, ma dall'altro lato appartengono anche necessariamente al mondo fenomenico. Siamo nuovamente di fronte al noto problema dell'interazione tra natura e libertà, che viene ora affrontato da Kant nella sezione della *Critica della ragion pratica* che ha per oggetto quelle che vengono chiamate le categorie della libertà.

Nel suo riferirsi a oggetti, la determinazione della ragione pura pratica trova necessariamente già dati quegli stessi oggetti che, in quanto fenomeni, hanno per fondamento di possibilità i concetti puri dell'intelletto, nell'uso teoretico della conoscenza. Tale determinazione non può prescindere dall'essere in relazione di conformità con le stesse categorie dell'intelletto, ma

> non al fine di un uso teoretico di esso, [ossia] per ricondurre il molteplice dell'intuizione (sensibile) sotto una coscienza a priori, ma soltanto per assoggettare il molteplice dei desideri dell'unità della coscienza di una ragion pratica, che comanda nella legge morale, o di una volontà pura a priori. Queste categorie della libertà [...][145].

Così introdotte, le categorie della libertà, hanno la funzione di svolgere una sorta di mediazione tra la

145 *K.p.V.*, 115; 141, 143.

determinazione razionale della volontà e i fenomeni pratici in generale, ossia gli oggetti che vengono desiderati o aborriti. In questo senso esse modificano il molteplice dei fenomeni fornito dalla facoltà di desiderare, col riferire l'oggetto di una passione alla stessa determinazione razionale della volontà, ovvero alla libertà.

Il problema riguarda precisamente ciò che può essere definito la materia delle massime: tutto quello che implicitamente viene desiderato o aborrito dalla facoltà di desiderare a livello dell'assunzione della legge morale nella massima stessa; si tratta della possibilità di ottenere dei concetti di bene e male usati in senso generale, ricavandoli a partire dalla relazione che sussiste tra i concetti di bene e male in senso stretto e i concetti di piacevole e spiacevole. Sappiamo infatti che bene e male sono per Kant gli unici oggetti della ragione pratica, dove per oggetto si intende qui tutto ciò che può essere considerato possibile come effetto della libera determinazione della volontà. I concetti del bene e del male, quindi, vengono determinati non prima, bensì dopo la legge morale ed essi sono tali proprio in virtù del fatto che la legge morale stessa sia o no il motivo determinante della volontà. Bene e male sono direttamente legati alla causalità della ragion pura pratica e quindi alla libertà in quanto legge di tale causalità; in questo senso pertanto:

I concetti del bene e del male […] non si riferiscono originalmente ad oggetti, come i concetti puri dell'intelletto, ossia le categorie della ragione usata teoreticamente, ché al contrario essi suppongono questi oggetti come dati; ma sono tutti modi di una sola categoria, cioè di quella della causalità, in quanto il motivo determinante di essi consiste nella rappresentazione razionale di una loro legge, la quale, come legge della libertà, la ragione dà a se stessa, e così si dimostra a priori come pratica[146].

È questa la mediazione esercitata dalle categorie della libertà: esse permettono il passaggio tra i concetti di bene e male in senso stretto e i fenomeni pratici desiderati o aborriti, attraverso l'utilizzo dei concetti puri dell'intelletto. Tali categorie, afferma Kant, dimostrano così di avere un vantaggio rispetto a quelle teoretiche, in quanto hanno un significato anche senza intuizioni; dal punto di vista pratico, esse diventano subito conoscenze, poiché ogni determinazione della ragion pura riguarda esclusivamente la relazione tra la ragion pura stessa come motivo determinante e la volontà libera. Al posto della forma dell'intuizione sensibile (che è sempre al di fuori della ragione), si ha in questo caso la forma di una volontà pura, che si trova interamente nella facoltà di pensare e non nella sensibilità.
Le categorie della libertà diventano subito conoscenze in quanto «producono […] la realtà di quello a cui si riferiscono (l'intenzione della volontà), il che non succede

146 *K.p.V.*, 114; 141.

punto coi concetti teoretici»[147]; il loro oggetto, ossia il bene e il male, è direttamente riferito alla causalità della ragione nel suo essere o meno un motivo sufficiente per determinare la volontà. Le categorie della libertà unificano la materia della facoltà di desiderare, che viene sempre giudicata in riferimento alla libertà nell'essere compresa all'interno della massima.

Nell'esporre la funzione chiave che la libertà svolge all'interno del pensiero kantiano, avevamo già anticipato come essa sia inscindibilmente collegata a questioni fondamentali della stessa metafisica in generale: la possibilità di formarsi un concetto della divinità e dell'immortalità dell'anima. Se con la *Critica della ragion pratica*, attraverso l'argomentazione tratta dal cosiddetto fatto della ragione, si è potuto riscontrare un mutamento nello statuto della libertà, si può nello stesso tempo affermare che un analogo mutamento riguarda direttamente tali concetti.

Quello che accade infatti è che i concetti razionali di Dio e dell'immortalità dell'anima, che la ragione speculativa non poteva in alcun modo determinare positivamente, ricevono ora, proprio grazie alla loro unione con il concetto positivo della libertà, realtà oggettiva pratica; ovvero la loro reale possibilità è provata direttamente dalla realtà oggettiva della libertà e quindi, indirettamente, dal fatto della ragione. Mentre però la

147 *K.p.V.*, 116; 143.

libertà, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, è la *ratio essendi* della legge morale, le idee di Dio e dell'immortalità dell'anima non sono le condizioni della legge morale, bensì sono esclusivamente le condizioni dell'oggetto della volontà determinata dalla legge morale, cioè del sommo bene.

Dal punto di vista della conoscenza teoretica, tutto questo è sempre insufficiente per conoscere e percepire la possibilità e la realtà di tali idee e il consenso della ragione speculativa, in questo caso, è puramente soggettivo. Tuttavia, tale relazione pratica tra le due idee trascendentali e la determinazione razionale della volontà è il fondamento per un consenso di valore oggettivo per la ragione pura pratica. Il concetto del sommo bene si basa infatti su un bisogno della ragion pura che contiene in sé il fondamento per poter ammettere, dal punto di vista pratico, la realtà delle condizioni sotto le quali soltanto esso risulta possibile.

Prima che fosse dimostrata la realtà della libertà pratica, tale bisogno era del tutto arbitrario e confinato solo ad un uso ipotetico per la ragione speculativa; con il fatto della ragione invece, assieme alla realtà oggettiva della libertà, è stata nello stesso tempo indicata la necessità di ammettere la realtà del sommo bene come oggetto della volontà determinata dalla legge morale e quindi delle condizioni della sua possibilità.

Questo è il senso dell'affermazione che le idee di Dio e dell'immortalità dell'anima "hanno un oggetto": è la

determinazione della volontà a fornire un oggetto a tali idee.

Inoltre, con la realtà pratica del concetto di una *causa noumenon*, la determinazione positiva della libertà ci permette di uscire da quella che Kant definisce l'Antinomia della ragion pratica. Essa consiste propriamente in questo: dal momento che il sommo bene è costituito dall'unione sintetica di virtù e felicità, sembrerebbero esserci solo due casi: quello in cui la felicità sarebbe il movente per il promovimento della virtù - il che è affatto impossibile, poiché «le massime che pongono il motivo determinante della volontà nel desiderio della propria felicità non sono affatto morali»[148]- oppure, nel secondo caso, la virtù sarebbe essa stessa causa della felicità nel mondo; cosa altrettanto impossibile, in quanto nel mondo non si può avere nessuna garanzia dell'accordo tra natura e moralità. In quale modo allora, è possibile uscire da questa antinomia?

La soluzione di questo conflitto della ragione è simile a quella della terza antinomia della ragion pura, dove si tentava di conciliare la necessità naturale degli eventi del mondo sensibile con il concetto di una causalità per libertà, riguardante qualsiasi tipo di attività spontanea. In questo caso, tuttavia, si può riscontrare una piccola differenza nell'argomentazione: mentre

148 *K.p.V.*, 204; 251.

nell'antinomia della ragione teoretica le due proposizioni che costituivano la tesi e l'antitesi erano entrambe vere, nel caso della ragion pratica, la prima proposizione - che la ricerca della felicità sia il motivo per cui possiamo attribuirci un' intenzione virtuosa - è falsa assolutamente, mentre la seconda - che la virtù possa produrre la felicità- è falsa solamente in modo condizionato.

La chiave per comprendere tale distinzione è la stessa che è stata utilizzata nella terza antinomia della ragione pura e cioè la differenza tra fenomeni e noumeni: considerando infatti l'esistenza noumenica del soggetto, vale a dire il soggetto come *causa noumenon*, come soggetto cioè che proprio grazie alla libertà è membro del mondo intelligibile, allora «non è impossibile che la moralità dell'intenzione abbia una connessione, se non immediata, almeno mediata (mediante un autore intelligibile della natura) con la felicità come effetto nel mondo sensibile»[149].

Il riferimento è quindi di nuovo ad un autore o causalità intelligibile della natura, di cui appunto, solo ora, mediante l'attestazione da parte del fatto della ragione della realtà della libertà, siamo autorizzati ad ammettere non solo la possibilità, bensì la realtà dal punto di vista pratico.

Lo stretto legame che si è instaurato tra il bisogno della ragion pura pratica e il concetto del sommo bene diventa

149 *K.p.V.*, 207; 253.

il punto per una svolta decisiva nell'argomentazione circa le idee di Dio e dell'immortalità dell'anima. Se il bisogno della ragione speculativa faceva inevitabilmente arrestare ogni ricerca di fronte a delle ipotesi, un bisogno della ragion pura pratica invece ci porta ben oltre, conducendoci a postulati[150].

Il bisogno della ragion pura pratica si fonda, diversamente da ciò che accade per la ragione speculativa, sul dovere di promuovere la realizzazione del sommo bene come unico oggetto che è dato a priori alla volontà. La necessità oggettiva, ma solo nel rispetto pratico, nell'ammettere come possibile il sommo bene, ci autorizza così a postulare l'idea di un autore intelligibile della natura, quale causa dell'adeguamento della felicità alla virtù e quella di una durata infinita (incomprensibile per l'uomo) dell'esistenza di ciascun essere razionale, quali sue condizioni.

Naturalmente questi postulati non estendono punto la conoscenza speculativa della ragione, anche se a tali idee viene ora fornito un oggetto, ricevendo realtà oggettiva pratica grazie all'unione con la libertà. Inoltre la conoscenza teoretica della ragione riceve un incremento, che consiste nel fatto che ciò che prima era concepito solo in modo problematico, viene conosciuto ora in modo assertorio, con l'importante precisazione che la ragione speculativa non può conoscere gli oggetti di tali idee, ma

150 Cfr. *K.p.V.*, 255, 256; 311.

solamente "che" tali idee hanno oggetti. In questo senso valgono sempre le restrizioni di cui si è parlato in precedenza e cioè che non si può avere nessuna intuizione degli oggetti delle idee di Dio e dell'immortalità dell'anima e quindi non è possibile formulare alcuna proposizione sintetica sulla base della realtà che esse hanno praticamente ricevuto. Non si ha così:

estensione della conoscenza di *dati oggetti soprasensibili*, ma tuttavia una estensione della ragione teoretica e della conoscenza di essa rispetto al soprasensibile in generale, in quanto essa è obbligata ad ammettere che *vi sono tali oggetti*, senza però poterli determinare di più, e quindi senza poter estendere questa conoscenza degli oggetti (che ora le sono dati soltanto per un principio pratico, ed anche soltanto per l'uso pratico)[151].

Da questo punto di vista quindi, i postulati sono proposizioni teoretiche, basate su un interesse esclusivamente pratico ed aventi un uso altrettanto pratico. Su questo interesse si fonda quello che Kant definisce il "primato" della ragione pura pratica nella sua unione con la speculativa, dove per primato si intende in questo caso la superiorità dell'interesse di una facoltà rispetto ad un'altra e per "interesse di una facoltà", quel «principio che contiene la condizione alla quale soltanto

151 *K.p.V.*, 243, 244; 297.

viene promosso l'esercizio di questa facoltà»[152].
Un tale primato si ha però solamente in virtù dell'unione della ragione speculativa con quella pratica, unione che deve essere concepita come una necessaria subordinazione della conoscenza speculativa all'interesse della ragione nel suo uso pratico, ovvero alla determinazione della volontà in vista del sommo bene[153].

La determinazione positiva della libertà che ha portato Kant a postulare l'esistenza di Dio in relazione con il dovere morale, si pone nello stesso tempo come il fondamento del passaggio dalla sfera del sapere a quella della fede: l'ammettere l'esistenza di Dio, che in quanto intelligenza è causa, cioè autore della natura, può infatti «chiamarsi fede, e invero fede razionale pura, perché semplicemente la ragion pura (tanto secondo il suo uso teoretico, come secondo quello pratico) è la sorgente da cui deriva»[154]. Questa fede razionale pura pratica non deve però essere intesa nel senso di un comandamento, ma come una scelta, che riguarda perciò solo il modo in cui deve essere concepita l'unione delle leggi della natura

---

152 *K.p.V.*, 216; 263.
153 Cfr. *K.p.V.*, 218, 219; 267: «Dunque, nell'unione della ragion pura speculativa con la ragion pura pratica in una conoscenza, l'ultima tiene il *primato*, supposto cioè che tale unione non sia *contingente* e arbitraria, ma fondata a priori sulla ragione stessa e quindi *necessaria*. Poiché senza questa subordinazione avverrebbe un contrasto della ragione con se stessa».
154 *K.p.V.*, 227; 277.

con quelle della libertà.
Quello che accade ora è che la ragione teoretica, che si trova nell'impossibilità soggettiva di poter determinare tale unione, nell'atto stesso di ammettere i postulati della ragione pratica, aderisce liberamente alla fede razionale pura. Ciò che in questo caso ha dato il "tracollo", il "colpo decisivo" (*Ausschlag*), non è nient'altro che lo stesso interesse morale: la fede razionale pura, in quanto libera scelta sulla base dell'interesse pratico permette così di comprendere come la libertà, in quanto *ratio essendi* della legge morale, ci conduca alla religione ovvero alla «conoscenza di tutti i doveri come comandamenti divini […] come leggi essenziali di ogni volontà libera»[155].

All'inizio del capitolo avevamo posto la seguente domanda: che cosa accade alla libertà intesa in senso trascendentale, quella libertà cosmologica che era stata l'oggetto principale della terza antinomia della ragion pura, alla luce delle nuove teorie introdotte dalla *Critica della ragion pratica*?
La libertà che ha ricevuto realtà oggettiva, grazie al fatto della ragione, non è infatti l'idea cosmologica della libertà, ma solamente quella intesa in senso pratico, cioè la libertà della volontà. La risposta a tale domanda si trova, a mio avviso, nell'esposizione kantiana del terzo postulato della ragion pura pratica.

Oltre all'immortalità dell'anima e all'esistenza di

155 *K.p.V.*, 233; 283.

Dio, il nostro Autore, nella sezione sesta del capitolo secondo della *Dialettica della ragion pura pratica*, ci presenta un terzo postulato, quello della libertà.
Dare alla libertà della volontà lo statuto di postulato ci porta, come è accaduto per le altre idee trascendentali della ragione, a considerare come concetto a cui conviene un oggetto ciò che per la ragione speculativa era inteso problematicamente come un concetto senza oggetto. A un tale concetto viene ora fornita, sempre sulla supposizione della realtà oggettiva del sommo bene, realtà oggettiva pratica. Stiamo parlando in questo caso dell'idea cosmologica di un mondo intelligibile: mediante il postulato della libertà viene così solo ora determinato il concetto di una legge del mondo intelligibile, quella stessa libertà trascendentale che la ragione teoretica poteva solamente indicare senza poterne determinare in alcun modo il concetto. Tuttavia, dato che si parla di postulato, vale sempre la restrizione dell'impossibilità di conoscere "come" la libertà sia possibile, né si ha alcuna rappresentazione teoretica positiva della causalità della libertà trascendentale, ma siamo ora giunti a conoscere "che" nel pratico una tale causalità esiste realmente.

3.2. LA REALTÀ OGGETTIVA DELLA LIBERTÀ, "QUID IURIS"

«Ma che avviene dell'applicazione di questa categoria della causalità (e così pure di tutte le altre, poiché senza di esse non può aver luogo alcuna conoscenza dell'esistente) alle cose che non sono oggetti dell'esperienza possibile, ma sono oltre i suoi limiti? Giacché io ho potuto dedurre la realtà oggettiva di questi concetti soltanto riguardo agli oggetti dell'esperienza possibile»[156]

Avevamo già anticipato che una delle obiezioni principali, considerata dallo stesso Kant come una tra le osservazioni più notevoli che i recensori della *Critica della ragion pura* e della *Fondazione della metafisica dei costumi* vollero rimarcare (con diretto riferimento ad H.A. Pistorius[157]), riguarda precisamente la possibilità dell'applicazione delle categorie ai noumeni, che era stata così risolutamente negata per la conoscenza teoretica, come altrettanto risolutamente risulta invece affermata nell'ambito della conoscenza pratica. È il problema di "farsi un concetto del soprasensibile", o meglio, il problema dell'uso non conoscitivo delle categorie.
Risulta a questo punto legittimo chiedersi: con quale diritto è possibile utilizzare le categorie per un uso diverso da quello della conoscenza dei fenomeni? Con quale diritto la ragione pura può estendere la propria

156 *K.p.V.*, 94; 117.
157 Cfr. *supra*, nota 126.

conoscenza oltre i limiti del mondo sensibile? È in gioco con ciò la coerenza del pensiero kantiano? Ma soprattutto è lecito chiedersi ed è Kant stesso a farlo, perché proprio alla libertà sia toccato il privilegio di recare alla ragione una tale estensione e di permettere una determinazione positiva del soprasensibile.

> Siccome propriamente il concetto della libertà è il solo, fra tutte le idee della ragion pura speculativa, che procuri sì grande estensione nel campo del soprasensibile, quantunque soltanto relativamente alla conoscenza pratica, così io mi domando donde sia dunque toccata ad esso una sì grande fecondità, laddove gli altri designano bensì il posto vuoto per i puri enti possibili dell'intelletto, ma non possono determinare in niente il concetto di essi[158].

Oltre allo stretto legame tra il concetto della libertà e quello della causalità (la libertà è infatti un «oggetto soprasensibile della categoria della causalità»[159]), dalla lettura dei testi kantiani è emerso che proprio la determinazione positiva della libertà coincide con il concetto stesso della legge di una causalità del mondo intelligibile. Ciò che riceve una determinazione positiva, grazie a quella prova che ha per *ratio probans* un fatto della ragione, è proprio un oggetto (nel senso di *Objekt*) non sensibile, un noumeno.
Se nella *Critica della ragion pura* le categorie avevano un

158 *K.p.V.*, 185; 227.
159 *K.p.V.*, 9; 9.

significato solo quando erano applicate agli oggetti dell'esperienza possibile, non bisogna tuttavia dimenticare che l'argomentazione riguardava, in quel caso, esclusivamente il loro uso teoretico, ovvero la loro applicazione ad oggetti dati attraverso l'intuizione sensibile, in vista della conoscenza teoretica dei fenomeni. Ora invece, in sede di critica della ragion pratica, non si ha la necessità né il bisogno di determinare teoreticamente il concetto di una causalità soprasensibile e quindi di darle un significato nel rispetto teoretico; ciò non ostante tale concetto risulta determinato dal punto di vista della conoscenza pratica e riceve lo stesso un significato, ma di altro tipo rispetto a quello teoretico: un significato pratico.
In questo modo le condizioni stabilite dalla *Critica della ragion pura* vengono del tutto rispettate e l'applicazione del concetto di causalità non viene ampliata oltre i limiti della conoscenza teoretica: ciò che richiederebbe un altro tipo di intuizione, quell'intuizione intellettuale che all'uomo è risolutamente negata.

La legittimità di questo passaggio sta ancora una volta nella distinzione tra funzioni logiche e categorie; quello che accade è che dal punto di vista della conoscenza teoretica, noi utilizziamo unicamente la «relazione logica del principio e della conseguenza»[160], che non viene applicata sinteticamente a nessun tipo di

160 *K.p.V.*, 86; 107.

intuizione. Per fare questo è sufficiente dimostrare che il concetto di causa non sia contraddittorio e quindi impossibile a concepirsi, come, ci ricorda Kant, voleva lo stesso Hume; questo basta per ammetterne un possibile uso pratico, infatti: «l'uso pratico di un concetto teoreticamente nullo sarebbe stato assurdo»[161].

Il concetto di causa inoltre, avendo origine nell'intelletto puro, può essere usato in modo non limitato ai fenomeni e legittimamente applicato a «cose che sono essenze pure dell'intelletto»[162], al fine di essere utilizzato «non per conoscere gli oggetti, ma per determinare la causalità relativamente agli oggetti in genere»[163].

In quanto pensiero formale, ovvero non applicato ad oggetti dati sensibilmente, il concetto di causalità riceve dalla legge morale un significato pratico, proprio perché «l'idea della legge di una causalità (della volontà), ha in se stessa una causalità, ossia è il motivo determinante di tale causalità»[164]. Questo uso particolare delle categorie - in questo caso quella della causalità - può essere definito l'uso rispetto a un oggetto in generale (*überhaupt*)[165].

---

161 *K.p.V.*, 98; 121.

162 *K.p.V.*, 97; 121.

163 *K.p.V.*, 86; 107.

164 *K.p.V.*, 87; 109.

165 Il termine *überhaupt* è di grande importanza per la comprensione del pensiero kantiano, non solo in sede pratica, ma anche in sede teoretica. In proposito si vedano le osservazioni di Silvestro Marcucci in *Guida alla lettura della Critica della ragion pura di Kant*, op. cit., p. 63.

L'uso dei concetti puri rispetto ad oggetti in genere è ciò che dà alle categorie «un posto nell'intelletto puro»[166] e ciò che permette di poter pensare degli oggetti senza tuttavia conoscerli: utilizzare una categoria rispetto ad un oggetto in genere significa pensare tale categoria in se stessa, prima dell'applicazione alle intuizioni.
Ma il fulcro dell'argomentazione kantiana consiste nel riferimento alla distinzione, la cui rilevanza era già stata indicata nella sezione delle antinomie della ragion pura, tra le categorie matematiche e quelle dinamiche. Dal momento che niente può essere pensato senza categorie, scrive Kant, anche nell'idea trascendentale della libertà deve essere contenuta una categoria, che è appunto quella della causalità. Ora, poiché l'uso dell'idea razionale della libertà è rivolto alla determinazione dell'incondizionato, il problema da affrontare non è tanto quello di spiegare come possa la categoria avere un significato in sé, senza essere applicata ai fenomeni, quanto quello di giustificare con quale diritto essa venga adesso applicata sinteticamente all'incondizionato. Il punto è questo: è proprio vero che per la sintesi della categoria di causalità, deve essere sempre data come condizione un'intuizione sensibile?
La risposta sta precisamente nella distinzione tra le due classi di categorie: infatti, se le categorie matematiche «riguardavano semplicemente l'unità della sintesi nella

166 *K.p.V.*, 94; 117.

rappresentazione degli oggetti», quelle dinamiche riguardano esclusivamente «l'unità della sintesi nella rappresentazione dell'esistenza degli oggetti»[167]; nello specifico, mentre le categorie della qualità e quantità «contengono una sintesi dell'omogeneo»[168], quelle dinamiche invece non richiedono la «omogeneità (del condizionato e della condizione della sintesi)»[169] dal momento che esse riguardano «non l'intuizione come è composta del molteplice che è in essa, ma soltanto come l'esistenza dell'oggetto condizionato corrispondente ad essa si aggiunge all'esistenza della condizione»[170], in questo caso soltanto è legittimo porre l'incondizionato e fare così "trascendere la sintesi": nel caso della causalità, ad esempio, poiché si ha a che fare unicamente con la derivazione di un effetto da una causa, la condizione non deve necessariamente formare una serie empirica con il condizionato; in questo caso l'omogeneità non è richiesta. Ciò che non può accadere con le categorie della qualità e quantità, dove si fa riferimento a quel tipo particolare di sintesi per cui l'oggetto risulta essere determinato nello spazio e nel tempo come un tutto composto da parti omogenee; una serie cioè in cui la ricerca dell'incondizionato deve necessariamente fallire in

167 *K.p.V.*, 186; 227.
168 *Ibid*.
169 *Ibid*.
170 *K.p.V.*, 186, 187; 227.

quanto le condizioni sono anch'esse parti, vale a dire membri della serie stessa e quindi fenomeni.
La serie dinamica delle condizioni invece «ammette una condizione eterogenea, che non è parte della serie, ma, in quanto *semplicemente intelligibile*, è fuori della serie»[171]; nella connessione di causa ed effetto l'omogeneità può anche essere trovata, ma essa non è punto necessaria e questo basta per legittimare la sintesi anche in relazione all'incondizionato.

Con la *Critica della ragion pratica*, proprio grazie alla libertà, Kant può compiere l'importante passo avanti, un vero e proprio progresso decisivo, per cui ciò che era a livello di possibilità viene trasformato in essere: la causalità incondizionata e la libertà come legge di tale causalità, grazie al darsi della legge morale come "unico fatto della ragione", vengono determinati positivamente e conosciuti in modo assertorio, conferendo nello stesso tempo realtà al mondo intelligibile, a quell'incondizionato che dal punto di vista teoretico è sempre un pensiero trascendente per la ragione, mentre dal punto di vista pratico è immanente.
Siamo di fronte ad un vero e proprio privilegio della libertà, dato che il passo che è stato compiuto non può, precisa Kant, venire eseguito anche per la seconda idea dinamica, quella di un essere necessario, se non attraverso la mediazione della prima idea; questo per il

171 *K.r.V.*, A 532, B 560; 346.

semplice ma fondamentale motivo per cui, mentre con la libertà ogni essere razionale può trovare l'incondizionato senza uscire fuori da se stesso, la seconda idea dinamica richiede che l'essere necessario venga concepito come "fuori di noi" e dovremmo pertanto fare un vero e proprio salto, abbandonando «tutto ciò che ci è dato, e gettarci a ciò di cui non ci è dato niente»[172]; salto che sarebbe stato estremamente rischioso senza il sostegno di quella che adesso può essere a maggior ragione definita la chiave di volta dell'intero sistema della conoscenza umana: la libertà.

Tra le argomentazioni che abbiamo tentato di seguire fino a questo punto, rimane da precisare ancora una cosa e cioè il problema dell'analogia, ovvero dell'uso analogico delle categorie.

Nella *Critica della ragion pura* infatti, era stato mostrato che per poter pensare esseri soprasensibili era necessario usare le categorie in senso analogico. Nel caso, ad esempio, dell'idea di Dio, leggiamo che solo «per analogia alle realtà del mondo, alle sostanze, alla causalità e alla necessità»[173] è possibile concepire l'idea della divinità (come quell'essere che possiede tali determinazioni nel più alto grado possibile). Vediamo che cosa intende precisamente Kant con il termine analogia.

---

172 *K.p.V.*, 189; 231.

173 *K.r.V.*, A 677, B 705; 426.

Innanzitutto, secondo il nostro Autore, si deve distinguere tra l'analogia con cui si ha a che fare in matematica e quella propria della filosofia. Mentre in matematica l'analogia è l'eguaglianza di due rapporti quantitativi, per cui dati tre membri è possibile costruire il quarto (a:b=c:d) - e in questo senso può essere definita costitutiva - in filosofia invece l'analogia è l'eguaglianza tra due rapporti qualitativi, per cui dati tre membri è possibile conoscere a priori «solo il rapporto a un quarto, ma non questo quarto membro stesso»[174]; in altre parole essa è:

> l'identità del rapporto tra principi e conseguenze (tra cause ed effetti), in quanto ha luogo malgrado la differenza specifica delle cose, o delle qualità in sé (vale a dire considerate fuori di quel rapporto), che contengono il principio di conseguenze simili.[175]

Quello che accade nella *Critica della ragion pratica* è che viene fornita per la prima volta un'attestazione del fatto che per poter pensare esseri soprasensibili non sempre è necessario l'uso analogico delle categorie; questo è ciò che si verifica con l'idea della libertà, per mezzo della quale infatti è possibile pensare il soprasensibile senza analogia, proprio perché essa ha un oggetto, o meglio, ha nel fatto della ragione un oggetto

---

174 *K.r.V.*, A 179, B 222; 161.

175 Kant Immanuel, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 615, 617 (*Kritik der Urteilskraft*, Ak.A., vol. V, pp. 165-485, p. 464).

soprasensibile.
Per le altre categorie vale sempre la restrizione dell'uso analogico, non avendo un oggetto soprasensibile, anche se ora ricevono realtà oggettiva, naturalmente valida solo dal punto di vista pratico, proprio per il fatto di essere «in unione necessaria con il motivo determinante della volontà (con la legge morale)»[176]. In questo senso è proprio la libertà che dà alle altre categorie realtà oggettiva.

Mi sia concesso in quest'occasione di richiamare ancora l'attenzione su una cosa, e cioè che ogni passo che si fa con la ragion pura, anche nel campo pratico, dove non si ha affatto riguardo a una speculazione sottile, si lega tuttavia così esattamente e spontaneamente con tutti i momenti della Critica della ragion teoretica, come se fosse accortamente immaginato per procurar questa conferma[177].

176 *K.p.V.*, 99; 123.
177 *K.p.V.*, 190; 231, 233.

CONCLUSIONE

Uno degli obiettivi di questa ricerca era quello di considerare la presunta evoluzione del concetto della libertà in Kant attraverso l'analisi diretta della terminologia filosofica, coll'intento di mostrare come, talvolta, il problema della coerenza del pensiero kantiano possa rivelarsi apparente e nascondersi dietro una lettura parziale del testo originale.

Prima ancora di fornire delle risposte ai quesiti legati al tema della libertà, è stata messa in rilievo l'importanza dell'analisi preliminare delle domande e delle aspettative che guidano la lettura del testo, per sondarne la legittimità all'interno delle opere di Kant, come nel caso della pretesa definizione del concetto della libertà, che risulta poco chiara senza l'opportuna distinzione kantiana tra definizione, esposizione e descrizione.

Nel primo capitolo, esaminando la *Dialettica della ragion pura* è emerso come le questioni legate alla dimostrazione della realtà e possibilità della libertà, non possano prescindere e debbano anzi iniziare dal differenziare i concetti di *Realität* (realtà) e *Wirklichkeit* (possibilità), possibilità logica e reale, ma soprattutto prova e dimostrazione.

Sulla base di queste definizioni è stato fondato il principio dell'immutabilità della concezione kantiana

dell'impossibilità di avere, dell'idea della libertà trascendentale, una conoscenza nel senso di *Erkenntnis*, togliendo alla ragione teoretica ogni veduta nel campo del soprasensibile. Tale libertà trascendentale viene messa da Kant a fondamento di quella pratica e questa concezione rimarrà inalterata, anche all'interno della *Critica della ragion pratica*.

Ad essa è legato il concetto di un primo cominciamento libero, a proposito del quale è stato indicato come la possibilità di concepire una causalità per libertà debba essere messa in diretto contatto con il concetto kantiano dell'oggetto trascendentale ed esaminata alla luce della differenza tra *Causalität* e *Ursache*, con riferimento all'importante critica tra funzioni logiche e categorie: questa precisazione riguarda in particolare un piccolo paragrafo aggiunto da Kant nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*.

All'interno del *Canone della ragion pura* si è potuto notare invece come la frase «die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden» (la libertà pratica può essere provata per esperienza)[178], interpretata sulla base della distinzione tra *Wille* e *Willkür*, del senso di *beweisen* e di *durch Erfahrung*, non implichi alcun contrasto tra il *Canone* e la *Dialettica*, né tra la *Critica della Ragion pura* e le opere ad essa successive.

Per quanto riguarda la *Fondazione della metafisica*

178 *K.r.V.*, A 802, B 830; 494 (traduzione in parte modificata).

dei costumi, esaminata nel secondo capitolo, si è potuto notare come in quest'opera prenda forma il passaggio dalla concezione semplicemente negativa della libertà, intesa come indipendenza dalla sensibilità, a quella positiva, nel senso di autonomia della volontà. La libertà in quanto proprietà della causalità della volontà, manifesta quel carattere di sinteticità proprio dell'assunzione della legge morale nella massima; in questo senso è stata definita come quel "terzo" che permette tale assunzione, o meglio quel luogo in cui si attua la sintesi. Se nella *Critica della ragion pura* la libertà risultava già logicamente possibile, con la *Fondazione* si giunge a concepire, nel contempo, la necessità di ammettere tale possibilità; una necessità sempre tuttavia condizionata, che ci permette soltanto di presupporre la libertà come proprietà della causalità di ogni essere razionale.

In quest'ultima affermazione è contenuta un'altra delle tesi della *Fondazione*: la possibilità di attribuire ad ogni essere razionale la libertà è basata esclusivamente sul concetto di coscienza. Essere coscienti di agire sotto l'idea della libertà significa agire "come se" si fosse effettivamente liberi.

Sul concetto di coscienza si fonda anche l'argomentazione che svela l'apparente viziosità del circolo tra legge morale e volontà; ricorrendo alla distinzione tra fenomeni e noumeni è possibile essere coscienti di appartenere come membri a quel mondo intelligibile che la libertà stessa ci

ha indicato: dal punto di vista della libertà, possiamo pensarci come noumeni.

Con la seconda *Critica* si giunge all'importante affermazione della realtà oggettiva della libertà, da intendersi solamente in senso pratico e che viene procurata mediante la prova basata sul fatto della ragione, che non ha niente a che vedere con un qualcosa di derivato dall'esperienza. La libertà, in quanto oggetto soprasensibile della categoria della causalità riceve così una determinazione positiva e un significato pratico, rimanendo pur sempre un concetto incomprensibile per la ragione teoretica, che non può, nemmeno in questo caso, vantare pretese a vedute che oltrepasserebbero il campo degli oggetti dati; il concetto di una *causa noumenon* resta così vuoto dal punto di vista teoretico, nonostante esso sia ora positivamente determinato e significhi qualcosa.

Questa rilevante trasformazione è dovuta, a mio avviso, ad un capovolgimento di metodo riscontrabile tra la *Fondazione* e la *Critica della ragion pratica* stessa: se nella *Fondazione* Kant tentava ancora di ottenere una deduzione della libertà dal punto di vista teoretico, ora invece la questione è del tutto interna all'ambito pratico. In questo modo, se la teoria del fatto della ragione era già presente nei suoi elementi costitutivi all'interno della *Fondazione*, è solo con la *Critica della ragion pratica* che viene superata la concezione precedente, per cui la libertà era ammessa solo come presupposto nell'ottica di una

deduzione teoretica.
Da ultimo abbiamo visto come l'uso pratico della ragione possa accordarsi con quello speculativo grazie alla libertà, che è stata definita come la vera e propria chiave di volta dell'intero sistema della conoscenza, poiché in virtù dell'unione con essa, anche le idee di Dio e dell'immortalità dell'anima ricevono realtà oggettiva pratica e la conoscenza della ragione viene estesa, ferme restando le limitazioni imposte dalla *Critica della ragion pura*: non si hanno intuizioni degli oggetti di tali idee.

BIBLIOGRAFIA

Kant's gesammelte Schriften, a cura della Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 sgg.
Werke in sechs Bänden, a cura di W. Weischedel, Insel-Verlag, Wiesbaden, 1956-1964.
KANT IMMANUEL, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
KANT IMMANUEL, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
KANT IMMANUEL, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari, 1996.
KANT IMMANUEL, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
KANT IMMANUEL, *Logica*, Laterza, Roma-Bari, 1999.
KANT IMMANUEL, *Logica di Vienna*, Franco Angeli, Milano, 2000.

~

ALLISON HENRY E., *Idealism and Freedom: Essay on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
ALLISON HENRY E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
ALLISON HENRY E., *Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason*, in "Kant-Studien", 73, 1982, pp. 271-290.
AMERIKS KARL, *Kant's Deduction of Freedom and Morality*, in "Journal of the History of Philosophy", 19, 1981, pp. 53-79.
BECK LEWIS WHITE, *A Commentary on Kant's Critique of Practical reason*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1960.
CHIEREGHIN FRANCO, *Il problema della libertà in Kant*, Verifiche, Trento, 1991.
DÜSING KLAUS, *Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant*, in "Studi kantiani", 6, 1993, pp. 23-46.

HENRICH DIETER, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen, 1960, pp. 77-115.
HENRICH DIETER, *Die Deduktion des Sittengesetzes*, in Schwan Alexander (a cura di), *Denken im Schatten des Nihilismus, Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburstag*, Darmstadt, 1975, pp. 55-112.
LUNATI GIANCARLO, *La problematica della libertà in Kant*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", vol. XXV, 1956, fasc. I-II, pp. 7-47.
MARCUCCI SILVESTRO, *Guida alla lettura della Critica della ragion pura di Kant*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
PATON HERBERT JAMES, *The Categorical Imperative: a study in Kant's moral philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1948.
WOLFF CHRISTIAN, *Philosophia rationalis sive logica, metodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, Officina Rengeriana, Francofurti et Lipsiae, 1728.
YAFFE GIDEON, *Freedom, Natural Necessity and the Cathegorical Imperative*, in "Kant-Studien", 86, 1995, pp. 446-458.

INDICE

INTRODUZIONE 5

CAPITOLO I - LA LIBERTÀ NELLA "CRITICA DELLA RAGION PURA" 13
1.1. LA LIBERTÀ COME IDEA TRASCENDENTALE 13
1.2. LA LIBERTÀ DELL'ARBITRIO: L'ESPERIENZA COME "RATIO PROBANS" 46

CAPITOLO II - LA LIBERTÀ NELLA "FONDAZIONE DELLA METAFISICA DEI COSTUMI" 58
2.1. IL PRESUPPOSTO DELLA LIBERTÀ: DIALLELE? 58
2.2. LA DIFESA GIURIDICA DELLA LIBERTÀ 70

CAPITOLO III LA LIBERTÀ NELLA "CRITICA DELLA RAGION PRATICA" 80
3.1. LA REALTÀ OGGETTIVA DELLA LIBERTÀ, "QUID FACTI" 83
3.2. LA REALTÀ OGGETTIVA DELLA LIBERTÀ, "QUID IURIS" 108

CONCLUSIONE 118

BIBLIOGRAFIA 123